

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No.

205/o.c.

Acc. No.

31491

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.



ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE

FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

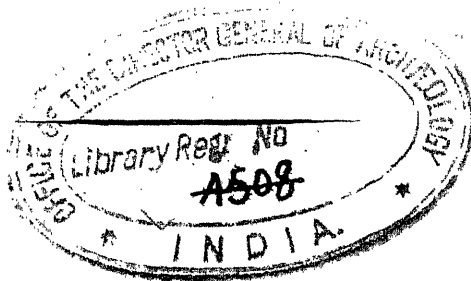
ORDENTL. HONORARPROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

31491

NEUE SERIE · ZEHNTER UND ELFTER (DOPPEL)-BAND

(FÜR DIE JAHRE 1920/21)

205
O.C.



LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1923

700 83/24

A508

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

No. 31491
24.5.57
No. 205/O.C

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Übersetzungen.

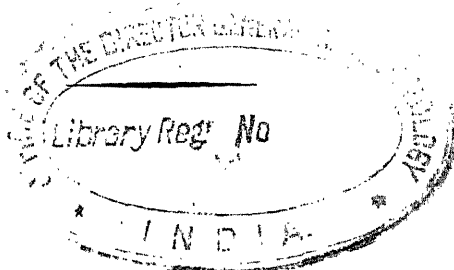
	Seite
Baumstark Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung	1
Rücker Zwei nestorianische Hymnen über die Magier	33

Zweite Abteilung: Aufsätze.

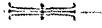
Gansynice Die Apologie und der Libellus Justins d. M.	56
Haase Die Abfassungszeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren	77
Haffner Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius	91

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: P. Paul Bedjan, C. M. † (Rücker). — Anmerkungen zu „Studien zur äthiopischen Kirchenmusik“ von Dr. E. Wellesz (O. Chr. 1920 S. 74—106). (Euringer). — Über zwei syrische Anaphorensammlungen (Rücker)	146
B. — Forschungen und Funde: Neue handschriftliche Denkmäler melkitischer Liturgie (Baumstark). — Themata aus dem Forschungsgebiete des gesamten christlichen Orients (Euringer) . .	157
C. — Besprechungen: Schmidt <i>Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung</i> (Haase). — Delitzsch <i>Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament</i> (Wolff). — Reitzenstein <i>Das iranische Erlösungsmysterium</i> (Casel). — Mader <i>Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudda</i> (Sauer)	170
D. — Literaturbericht	187



ERSTE ABTEILUNG:
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.



Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung.

Übersetzt und dem Kreise verwandter Erscheinungen eingeordnet von

Prof. Dr. Anton Baumstark.

Zu Anfang meines Aufsatzes über *Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie*¹ habe ich beiläufig darauf hingewiesen, daß dem Kreise der mit den ältesten Schöpfungen christlicher Bildkunst zusammenzustellenden Erscheinungen der Gebetsliteratur auch einige bisher noch nicht berücksichtigte Stücke aus ostsyrischer Kirchendichtung angehören. Ich biete nunmehr — zwecks leichter Zitation mit einer fortlaufenden Numerierung versehen — die in Betracht kommenden Stellen in einer möglichst wortgetreuen Übersetzung nach dem in allen drei Bänden gleichlautenden Anhang der großen von Bedjan besorgten Ausgabe des „chaldäischen“ Breviers.²

Es handelt sich um Strophen oder Strophenfragmente der sog. „Hilfs-“, „einfachen“ oder „Gebets- *Qālā*“ (ܩܠܐܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ) ܩܠܐܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ) die neben oder, soweit solche fehlen, an Stelle dem einzelnen liturgischen Tage eigentümlicher *Qālā*-Dichtungen seit alters im kirchlichen Tagzeitengebet der Nestorianer zur Verwendung gelangten. Dem durchgängigen Wesen der *Qālā*-Poësie entsprechend³ bauen sich dieselben aus einer Reihe bald kürzerer, bald sehr umfangreicher Strophen, von grundsätzlich gleicher metrischer Struktur auf. Ein inhaltlich passender Splitter des Psaltertextes wird einer jeden vorausgeschickt. Abschlußstrophen pflegen der Reihe nach der allerseligsten Jungfrau Maria, den Heiligen, dem Kreuze, dem Titularheiligen von Kirche oder Kloster und dem Gedächtnis der Toten gewidmet zu sein. Mitunter ist die metrische Gleichwertigkeit der Absätze poetischen Textes preisgegeben und einzelne derselben wachsen

¹ Neue Serie IV (1914) dieser Zeitschrift S. 298—305.

² Paris 1886 f.

³ Vgl. meine diesbezüglichen Ausführungen in dem Buche über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Paderborn 1910. S. 63 f. und in den Arbeiten über *Das „syrisch-antiochenische“ Ferialbrevier*, *Katholik* 1902 II S. 407 ff., und über *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients*, *Gottesminne* VII (1912/13) S. 892 ff., 899 ff.

sich zu umfänglichen, wohl selbst wieder metrisch gegliederten Dichtungen selbständigen Charakters aus. Häufiger läßt nur in Einzelheiten die offenbar angestrebte metrische Responsion der Strophen an Strenge zu wünschen übrig. Es würde die Aufgabe einer Nachprüfung der hsl. Überlieferung sein müssen, darüber Klarheit zu schaffen, wie weit dies lediglich Folge textlicher Verderbnis sein dürfte. Die in dem Anhang des unierten Brevierdruckes stehende Sammlung „nach dem Ritus des Oberen Klosters“ umfaßt zunächst 28 derartige *Qālê*. Doch ist die Mehrzahl derselben wieder von einem oder mehreren *Šahlâpê* oder „Ersatztexten“ gefolgt, deren Struktur indessen von derjenigen des zugehörigen Grund-*Qālâ* prinzipiell unabhängig ist. Ich biete, um wenigstens für das Auge den poetischen Charakter der Texte zur Empfindung zu bringen, ein Druckbild mit Absetzung der einzelnen Verse selbst, wo der Mangel streng durchgeführter strophischer Responsion nötigt, das Metrum als ein schwankendes zu bezeichnen. Strophenanfang wird durch fetten Anfangsbuchstaben kenntlich gemacht, das metrische Schema, soweit es sicher ist, notiert. Im übrigen kann es natürlich nicht die Aufgabe dieser Vorbemerkungen sein, näher auf den poetisch-liturgischen Typ der nestorianischen „Gebets-*Qālê*“ einzugehen, der allerdings eine eingehendere Untersuchung wohl verdienen würde.¹

Auch eine abschließende vergleichende Behandlung der Erscheinungen, denen inhaltlich die hier ausgehobenen *Qālê*-Stellen an die Seite treten, kann hier nicht angestrebt werden, so wenig sie freilich in K. Michels Studie über *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* bereits vorliegt. Nur so viel kann in Frage kommen, das Gebiet mit etwas größerer Vollständigkeit, als es dort geschehen ist abzustecken, und die spezielle Bedeutung kenntlich zu machen, die innerhalb desselben den poetischen Stellen ostsyrischen Liturgietextes zukommt.

Das Wesen der — am besten etwa als Paradigmengebet zu bezeichnenden — Gebetsweise liegt darin, daß — mindestens von Hause aus — im Rahmen inhaltlichen Bittgebetes und mit starker Neigung zu formal litaneimäßigem Aufbau mehr oder weniger umfangreiche Reihen von Beispielen göttlicher Gebetserhörung und Wunderhilfe aus der Vorzeit angeführt werden. Nur allmählich verschwimmt mitunter die Grenzlinie nach dem am reinsten durch das Idealformular der AK VIII vertretenen Typ des eucharistischen Hochgebetes zu, der einen ähnlichen historischen Inhalt ohne litaneiarartige Gestaltung der

¹ Über Hss. derselben in europäischen Bibliotheken und ihren vermutlichen Zusammenhang mit dem etwa um 565 verstorbenen Jōhannān „de Bêṯ Rabban“ d. h. aus der Familie Narsais vgl. meine (im Druck befindliche) *Geschichte der syrischen Literatur* S. 116.

Form vielmehr dem Dank- und Lobgebete einordnet. Für den letzteren habe ich an der Hand bestimmter Psalmen, des sog. III Makkabäerbuches und des kanonischen Buches der Weisheit, der Ezra- und Baruchapokalypse, des Briefes II Makk. 1.10—2.18 und des Gebetes Neh. 9.5—38 eine Vorgeschichte auf jüdischem Boden nachgewiesen, die bis in den Opferkult des zweiten Tempels zurückführen dürfte.¹ Für das eigentliche Paradigmengebet wird eine solche zur Gewißheit von der Seite des späteren synagogalen Kultus her, auf dessen einschlägige Erscheinungen zuerst zwei Untersuchungen eines israelitischen Forschers, D. Kaufmann,² aufmerksam gemacht haben. Schon die *Mišnâ* bezeugt *Ta'anîṯ* II hierhergehörige Einschaltungen, die an den Fasttagen hinter der 7. bzw. 8. Benediktion des *Šemônê 'esrê* Platz fanden. Dieses Fastengebet hatte bereits im Zeitalter der babylonischen Gaone eine weitere Ausgestaltung erfahren und lebt bis heute in einem *Selḥôṯ*-Texte fort, über dessen in den verschiedenen jüdischen Riten nicht unerheblich schwankenden Paradigmenbestand Kaufmann³ eine tabellarische Übersicht bietet.

Auf christlichem Boden verdienen in gewissen Sinne zunächst an die syngagogalen Formulare herangerückt zu werden zwei Stellen eines Stückes, dessen enger Zusammenhang mit jüdischer Gebetsliteratur ebenso sehr in die Augen springt, als er bislang noch wenig beachtet wurde.⁴ Es ist dies das in mehrere Teilgebete zerfallende Muster christlichen

¹ *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums, Theologie und Glaube* II (1902) S. 353—370.

² *שענה מ' et le Ordo commendationis animae, Oesterr. Monatschrift für d. Orient* 1860 S. 80 ff., und *Sens et origine des symboles tumultueux de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif, Revue des Etudes Juives* XIV (1887) S. 33—48, 217—253.

³ *Revue des Etudes Juives* XIV S. 284.

⁴ Zu beachten ist im einzelnen beispielsweise zu Anfang von Kap. 33 der ganz der Diktion synagogalen Gebetes entsprechende Zusatz τῶν πρὸ ἡμῶν hinter πατέρων ἡμῶν, der streng den zusammenfassenden Klauseln von *Berāχōṯ* entsprechende Schluß jenes Kapitels: ὑπερμαχε γένους Ἀβραάμ, εὐλογητὸς εἰ εἰς τοὺς αἰῶνας, der zur Rückübersetzung in ein מְרַחֵם, מְלִךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ geradezu drängende Anfang des folgenden: Εὐλογητὸς εἰ, κύριε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, die nur in synagogaler Liturgie wiederkehrende Ergänzung des Trishagions nach Ez. 3.12 in Kap. 35 § 3, die Nebeneinanderstellung von Welterschöpfung und Sabbathgebet in Kap. 36 § 1 bzw. der Preis des Sabbaths in 36 § 5, demgegenüber die folgende Übertrumpfung durch den Sonntag unverkennbar den Eindruck einer nachträglichen Retouche macht. Wir haben es, wenn irgendwo in altchristlicher Literatur, bei diesen Kapiteln mit einer bloßen Überarbeitung einer noch jüdischen Grundschrift zu tun. Die Natur dieser werde ich in einer monographischen Behandlung des Stückes näher bestimmen, deren Ergebnisse nur teilweise durch W. Bousset, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen*, NGWG 1915. S. 435—489 vorweggenommen sind.

Dankgebetes, das AK VII 33—38 sich zwischen die Bearbeitung der $\Delta\delta\alpha\chi\eta$ und den Entwurf einer Katechumenats- und Taufordnung einschleibt. Kap. 37 § 2ff. und 38 § 2 treten da Paradigmenreihen auf, von denen namentlich die erste zu einem Vergleiche mit derjenigen des Selhōθ -Textes gebieterisch herausfordert. In einer Beziehung entfernen sich allerdings gerade diese beiden Beispiele besonders weit von dem auf jüdischer Seite mit schärfster Klarheit hervortretenden ursprünglichen Sinne des Paradigmengebets, wenn sie die Paradigmenreihe vielmehr zur Grundlage des Dankes gemacht zeigen.

Ein volles Verständnis jenes Sinnes ist bei seiner Verwendung als Sterbegebet zu beobachten. Schon das synagogale Fastengebet war naturgemäß ein zu nachdrücklichster Inbrunst gesteigertes Bittgebet um Erbarmen und Errettung. Eigentlichstes Notgebet ist vollends das Flehen, das den Sterbenden auf den dunkeln Weg ins unbekannte Jenseits hinübergeleitet. Neben die *Libera*-Bitten der lateinischen *Commendatio animae* tritt in diesem Zusammenhange zunächst der von mir in der poetischen Verkleidung byzantinischen Kirchenliedes nachgewiesene Nachhall eines entsprechenden griechischen Prosagebetes älterer Zeit. Mindestens eine sehr nahe Berührung mit der Sphäre des Sterbegebets verrät weiterhin der Gebrauch, den AK V 7 § 12 und 27f. die Paränese zur Befestigung des Auferstehungsglaubens von Paradigmenreihen macht. Als Not- und Sterbegebet gewinnt ferner das Paradigmengebet im Munde der sich zum großen Opfer ihres Lebens anschickenden Blutzengen eine anscheinend typische Stelle in der Literaturform des frühchristlichen Martyrerromanes. Belege liefern einmal syrische und koptische Texte dieser Gattung¹ und das anscheinend nur in einer lateinischen Übersetzung aus dem Griechischen erhaltene Martyrium eines Bischofs Philippus von Herakleia.² Vor allem aber kommt hier der erbauliche Roman von dem bekehrten antiochenischen Zauberer Kyprianos und der Jungfrau Justa in Betracht. Wenn in den Mund der letzteren schon der Theologe von Nazianz in einer wohl im September 379 zu Konstantinopel gehaltenen Predigt ein Paradigmengebet legt,³ so spiegelt sich darin höchst wahrscheinlich das Original der vom sog. Gelasianischen Dekret verpönten „*confessio Cypriani*“. Und in einem kaum weniger engen Zusammenhang mit der romanhaften Lebens- und Leidensgeschichte des Antiocheners dürften die beiden in der hsl. Überlieferung mit dem Nachlaß des Afrikaners Cyprianus zusammengelernten zwei lateinischen *orationes* stehen, deren endgiltige

¹ So das syrische Martyrium der Maria: *Horae Semiticae* IX S. 119f. (X S. 91f.). Über ein koptisches Eusebios-Martyrium vgl. Neue Serie IV (1914) S. 303 dieser Zeitschrift.

² Ruinart S. 417f.

³ *In laudem S. Cypriani* cap. 10 (Migne PG. XXXV Sp. 1180, 1182). Zur Datierung der Predigt vgl. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III S. 175.

Redaktion Harnack¹ mit gutem Grunde für Gallien in Anspruch genommen hat.

Notgebet ist immer und überall besonders volkstümlich. Man erinnere sich beispielsweise aus späterem und rein abendländischem Milieu des Kultus der hll. vierzehn Nothelfer. Eine volkstümliche Literaturschicht ist auch diejenige der alten Apostel- und Martyrerromane. Und ebenso wird eine besondere Volkstümlichkeit des Paradigmengebetes von entscheidender Bedeutung für seine Rolle an der Wiege einer so echten Volkskunst geworden sein, wie sie der älteste bildliche Schmuck christlicher Gräfte darstellt. Im Bereiche außerliturgischer Volksfrömmigkeit aber nimmt ein für besonders wirkungsvoll geltendes Gebetswort nur allzuleicht einen theurgischen Zug an. Dementsprechend gleitet die Form des Paradigmengebetes in den Bereich des Zaubergebetes hinüber. Bezeichnend für diese Entwicklung sind der durch Schermann² ans Licht gezogene griechische, sowie der arabische und äthiopische Text orientalischen Kyprianosgebetes³ und eine neben sonstigen weiteren griechischen Stücken von Vassiliev⁴ edierte εὐχή τοῦ Χρυσόστομου λεγομένη ἐπὶ ἀρρώστων nicht minder als koptische Verfluchungsgebete.⁵

Daß dem gegenüber auch offizielle Texte der Liturgie fortfahren, von der uralten Weise Gebrauch zu machen, läßt sich zunächst im Rahmen des griechischen Εὐχολόγιον τὸ Μέγα verfolgen.⁶ Ich habe auf die Rolle hingewiesen, die sie hier in Gebeten des Trauungsrituals spielt.⁷ Anderweitige Beispiele ihrer Verwendung sind nach dem Gesagten noch begreiflicher. So wird es gewiß nicht befremden, wenn die Art alten Fasten- und Notgebetes mehrfach in Bußgebeten anklingt.⁸ Wenn die auch sonst durch altertümliche Züge beachtens-

¹ *Drei wenig beachtete Cyprianische Stücke und die Acta Pauli*, T.u.U. NF. IV (1899) S. 28f.

² In der alten Serie dieser Zeitschrift III (1903) S. 303—323. Hier in der Einleitung S. 307f. auch über andere in den ganzen Kreis gehörige Stücke theurgischer griechischer Gebetsliteratur.

³ Vgl. besonders R. Basset *Les apocryphes éthiopiens traduits en français. VI. Les prières de S Cyprien et de Theophile*. Paris 1896. Eine Zusammenstellung der verkommenen Typen — abgesehen von einer umfassendsten Reihe alttestamentlicher — nach Michel auch bei Kaufmann *Handbuch der christlichen Archäologie*. 2. Aufl. Paderborn 1913. S. 249f., 330f.

⁴ *Anecdota Graeco-Byzantina*. Moskau 1893. Vgl. hier S. 323f.

⁵ Vgl. W. E. Crum *Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Altertumskunde XXXIV* (1896) S. 87 (Übs. S. 89).

⁶ Ich benütze die „orthodoxe“ Ausgabe Venedig 1898 (7. Aufl. der Edition Σπυρίδωνος Ιερομονάχου Ζέβρου) und den Propagandadruck Rom 1873. Bei Zitaten stehen die Seitenzahlen der letzteren in () an zweiter Stelle.

⁷ Neue Serie IV (1914) S. 301. Vgl. Εὐχολόγιον τὸ Μέγα S. 244ff. (188f.).

⁸ So in dem Schlußgebet der ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων S. 222f. (207), einer εὐχῇ ἐπὶ μετανοούντων Inc.: Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν S. 224 (206), einer

werten Gebete der ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου eine gleiche Färbung aufweisen,¹ so handelt es sich um Stücke, die sachlich ebensosehr einerseits dem Bußgebete, als anderseits direkt dem Sterbegebete nahestehen. An den Zusammenhang exorzistischen und magischen Gebets wird man sich unwillkürlich erinnern, wenn auch einzelne Stellen von ἐξορκισμοί hier Erwähnung heischen.² Fast ausnahmslos ist hier das formale Schema mit einem speziellen, dem jeweiligen Gebetsgegenstand angepaßten Inhalte erfüllt. Beispiele von Gott gesegneter Ehepaare werden im Trauungsritual, Beispiele begnadigter reumütiger Sünder in der Sphäre des Bußgebietes einschließlich einer εὐχή des Trauungsrituals für die Eingehung einer zweiten Ehe,³ Heilungswunder des Herrn in einer solchen der ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου aneinander gereiht. Nur in einem Gebete des normalen Trauungsrituals⁴ klingt, wie ich hervorhob, unvermittelt die schon im synagogalen Gebete gegebene allgemeine Reihe alttestamentlicher Rettungstypen an, und in je einem ἐξορκισμός unter dem Namen des Basileios und Chrysostomos⁵ steht eine allgemein gehaltene Reihe evangelischer Wunder. Eine Beschränkung auf Paradigmengruppen speziellen Charakters ist dagegen wieder in Gegenstücken zu beobachten, welche zu einigen der griechischen Gebete die armenische⁶ und die syrisch-jakobitische Liturgie⁷ aufweist.

εὐχή Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου συγχωρητικὴ ἐπὶ ἐξομολογουμένων Inc.: Δέσποτα, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ gedruckt z. B. Ἀγιασματάριον τὸ Μέγα. Venedig 1899. S. 141f. und einer ähnlichen εὐχή Inc.: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ Πέτρῳ ebenda S. 142f. (207).

¹ In Betracht kommen vor allem die drei letzten Gebete Inc.: Εὐχαριστοῦμέν σοι S. 283f. (200 ff.), Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἰατρὲ ψυχῶν S. 286f. (208 f.) und Βασιλεῦ ἄγιε S. 287f. (204).

² So die ἀφορκισμοί Α' und Β' des Ritus εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον S. 190—193 (147 ff.), die εὐχή δευτέρα einer Serie von ἐξορκισμοί τοῦ μεγάλου Βασιλείου Inc.: Ἐξορκίζω σε τὸν ἀρχέακον τῆς βλασφημίας S. 148 ff. (359 ff.) und eine entsprechende εὐχή τοῦ Χρυσοστόμου Inc.: Τὴν θείαν τε καὶ ἁγίαν καὶ μεγάλην S. 153—156 (364 ff.).

³ Ἀκολουθία εἰς διγάμον, Inc.: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ πάντων φειδόμενος S. 255 (177).

⁴ Inc.: Εὐλογητὸς εἰ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν S. 244 ff. (168 f.). Man beachte den an den Berāḡā-Stil erinnernden Wortlaut dieses Anfangs.

⁵ Vgl. oben Anmk. 2.

⁶ So je in einer Übersetzung einer bloß mehr oder weniger stark abweichenden Textesrezension der beiden Bußgebete Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν und Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τῷ Πέτρῳ bei Conybeare *Rituale Armenorum*. Oxford 1905 S. 200f. und in einem Paralleltext zum ersten Gebete der griechischen ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος (Inc.: Ὁ Θεός, ὁ ἄχραντος a. a. O. S. 243f. bezw. 167f.) ebenda S. 112f.

⁷ So auch hier in Trauungsgebeten, wie sie in einem von Rahmani besorgten Druck des unierten syrisch-„antiochenischen“ Rituals S. 133 ff. 150f. vorliegen. Weiter greifen zahlreiche Texte bei H. Denzinger *Ritus Orientalium . . . in administr. sacramentis*. Würzburg 1864 II S. 388. 391—400, bezw. 404—407, 409—413. 416f. aus. Ganz allgemein gehalten ist eine Qālā-Strophe im nestorianischen Trauungsritual: ebenda S. 438.

Eine wesentlich andere Sachlage bietet das Abendland, bezw. näherhin besonders der Boden der alten Liturgie Galliens und Spaniens dar. Mit dem Paradigmenreihen orientalischen Trauungsgebetes berühren sich hier allerdings eine gleichlautend noch heute im Missale stehende Stelle der *Benedictio* in der *Actio nuptialis* schon des Leonianums und Gelasianums¹ und mehr oder weniger nahe verwandte Wendungen vor allem eines altspanischen Trauungsformulars „*de secundis nubiis*“.² Beachtung verdient ferner eine hervorragende Rolle, welche das Element des Paradigmengebets in auffällig altertümlichen Form im Rahmen des Rituals der mittelalterlichen römischen Kaiserkrönung spielt³ und die noch in dem Formular *de benedictione et coronatione Regis und Reginae* des nachtridentinischen Pontificale Romanum stark nachwirkt.⁴ In allererster Linie ist es aber das unter dem Namen der *contestatio* oder *inlatio* der römischen Präfation entsprechende variable Stück eucharistischen Hochgebetes der gallisch-spanischen Liturgie, in dem mehrfach der Typus des Paradigmengebetes auftritt. Drei sonntägliche *contestationes* des sog. Missale von Bobbio⁵ dürften in der Tat als Belege aus dem Bereiche der Gallia Narbonensis anzusprechen sein.⁶ Aus dem westgotischen Spanien kommt vor allem die *inlatio* einer *missa, quam sacerdos pro se dicere debet*, seines *Liber Ordinum* in Betracht.⁷ Daneben stehen die *inlationes* zweier wiederum sonntäglicher Meßformulare, von denen das eine in der hiesigen Überlieferung als solches einer *Dominica IX de Quotidiano* erscheint,⁸ in dem mozarabischen *Missale mixtum* des Kardinals Ximenes dagegen genauer auf den

¹ Muratori *Liturgia Romana Vetus* I Sp. 723. — Bereits das moderne Gebetsformular bietet, das Gregorianum ebenda II Sp. 245f., während das ältere beispielsweise noch in dem von Richter und Schönfelder edierten *Sacramentarium Fuldense saeculi X* (Fulda 1912) S. 324f. steht. Den Eindruck aus einem einheitlichen Paradigmengebete größeren Umfangs verselbständigt zu sein machen übrigens auch die Orationen einer Messe *pro sterilitate mulierum* des Gelasianums (a. a. O. I Sp. 725f.).

² M. Férotin *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris 1904 (*Monumenta Ecclesiae Liturgica* V). Sp. 441f. Vgl. aber auch schon Sp. 439.

³ Muratori *Lit. Rom. Vet.* II. Sp. 457f. (mit der Einführung: „*Visita eum sicut visitasti*“), 461. Vgl. auch unten S. 12.

⁴ Ausgabe Venedig 1772 (*Pont. Rom. Clementis VIII ac Urbani VIII Jussu editum, nuper vero a Benedicto XIV recognitum et castigatum*) S. 134, 136, 140f., 143f.

⁵ Muratori *Lit. Rom. Vet.* II Sp. 924f., 937f., 944f. (Migne *PL*. LXXXII Sp. 549f., 558, 562f.)

⁶ Vgl. G. Morin *D'où provient le missel de Bobbio*, *Revue Bénédictine* 1914. S. 326–332.

⁷ M. Férotin *Le Liber Ordinum* Sp. 255.

⁸ Vgl. M. Férotin *Le Liber mozarabicus Sacramentorum* Paris 1912 (*Mon. Eccl. Lit.* VI) Sp. 627f.

sechsten Sonntag *post octavas Epiphaniae* angesetzt wird¹, während das andere in dieser endgiltigen Kodifikation des mozarabischen Meßritus am Sonntag *ante diem cineris* erscheint.² Wie beliebt eine solche Gestaltung gerade der altspanischen *inlatio* war, beweist schließlich noch eine Messe *in diem sancti Emiliani*³, wo dieser Martyrer sichtlich unter dem Einfluß des Paradigmengebetsschemas der Reihe nach mit Moses, Elias, Elisaeus und Daniel verglichen wird. Mit jenem Schema ist nun hier durchweg auch seine ursprüngliche inhaltliche Füllung beibehalten. Neben gelegentlichen christlichen Erweiterungen, die nicht stärker als in der *Commendatio animae*, den pseudo-cyprianischen *orationes* und der ihnen verwandten griechisch-orientalischen Gebetsliteratur sich geltend machen, steht die von jüdischem Gebete ererbte alttestamentliche Typenreihe allgemeinen Charakters als das eigentlich Beherrschende. Daß es sich dabei im letzten Grunde um einen Zusammenhang mit dem eucharistischen Hochgebetstyp von AK VIII handelt, springt in die Augen. Aber nicht weniger unverkennbar ist es, daß unmittelbar derjenige vielmehr mit dem einen Bittcharakter tragenden Paradigmengebete der weitaus stärkere ist. Von entscheidendem Gewichte ist in diesem Sinne vor allem die selbst jenen Charakter wahrende *inlatio* der altspanischen Privatmesse des Priesters in eigener Angelegenheit. Endlich nimmt den Charakter echten Paradigmengebetes auch noch ein Tauf-Exorzismus des Sakramentars von Auxerre (sog. *Missale Gallicanum Vetus*)⁴ an, wenn er mit der Einleitung: „*Jam pridem praefigurata sunt ista, quae pateris*“ eine Reihe alt- und neutestamentlicher Niederlagen Satans aufzählt, bei denen fast durchweg als Sieger über ihn Gestalten erscheinen, die anderweitig in der Sphäre des Paradigmengebetes wohl bekannte sind.

Neben die griechisch-westorientalischen und die abendländischen, speziell die gallisch-spanischen treten nun die ostsyrischen Belege einer späteren liturgischen Verwendung des alten Paradigmengebetstyps. Dem durchaus allgemeinen Charakter der „Gebets-*Qâlê*“ entsprechend wahren auch sie aufs entschiedenste den Zusammenhang ebensogut mit dem Inhalt als mit der Form der jüdisch-frühchristlichen Gebetsweise. Der hohe Grad, in welchem sie dies tun, bedingt sogar in allererster Linie ihre besondere Bedeutung.

Des näheren scheiden sich unter den in Betracht kommenden Textstellen zwei Gruppen. Die von den Nrn. 1—9, 11 und 14—19 gebildete bietet bei verhältnismäßig kleinerem Umfange des einzelnen Stückes jeweils nur eine mehr oder weniger beschränkte Auswahl von

¹ Migne *PL. LXXXV* Sp. 271f.

² Migne *PL. LXXXV* Sp. 286f.

³ Férotin *Le liber moz. sacramentorum*, Sp. 606.

⁴ Muratori *Lit. Rom. Vet.* 11 Sp. 709 (Migne *PL. LXXII* Sp. 348).

Typen, wobei eine starke Vorliebe für bestimmte häufig wiederkehrende Gestalten nicht zu verkennen ist. Die zweite kleinere Gruppe umfaßt an den Nrn. 10 und 12f. drei offensichtlich auf eine Art zusammenfassender Durchnahme der gesamten Heilsgeschichte angelegte Typenreihen, die zu den umfassendsten gehören, welche die Denkmälerschicht des Paradigmengebets überhaupt aufweist. Auch hier ist der Typenbestand im einzelnen ein ziemlich konstanter. Insbesondere die nur durch wenige Verse von einander getrennten beiden Nrn. 12 und 13 stellen sich wenigstens in ihrem alttestamentlichen Teile als eigentliche Doubletten dar, die nur äußerst geringfügige Varianten zeigen. Eine ähnlich, wenn auch nicht völlig gleich enge Berührung besteht zwischen den neutestamentlichen Teilen der Nrn. 10 und 13. Zwischen den beiden Gruppen selbst läßt sich dabei ein näheres Verhältnis dahinfeststellen, daß die Auswahl der ersteren beinahe restlos dem Typenbestand der drei großen Reihen entnommen ist. Nur die in Nr. 2 vorliegende Verbindung von Moses und Aaron und die Einzeltypen des Jeremias (Nr. 5), der Niniviten (Nr. 7, 11, 19) und der Magier bzw. ihres Sternes (Nr. 17) sind dort unerhört. In ihrer Gesamtheit überschaut ergibt diese Sachlage zweifellos den bestimmten Eindruck, daß unsere *Qâlê*-Stellen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich eine ihnen allen zugrunde liegende Gebetsweise mit ebenso feststehender als umfänglicher Typenreihe reflektieren. Von einzelnen sekundären Erweiterungen abgesehen, mit denen naturgemäß zu rechnen sein wird, müßte ihr Typenmaterial als altes Erbgut gelten, auch wenn wir sie nur für sich allein ins Auge fassen.

Hierzu kommt zunächst die Tatsache zweier höchst bedeutsamer literarischer Belege für das hohe Alter des Paradigmengebets auf ostaramäischem Sprachboden. Einmal ist es Aqrāḥā, der schon in dem Widmungsschreiben seiner 22 alphabetisch geordneten Abhandlungen eine offenbar von dieser Seite her inspirierte Aufzählung ATlicher Lieblinge Gottes von Abel bis Moses bietet, in die Abhandlungen IV¹ und XXI² hierhergehörige umfangreichere Reihen ATlicher Beispiele von Gebetserhörung selbst, bzw. von Verfolgung Gerechter einfließt und endlich in der Abhandlung „über die Weinbeere“³ ein durch die Formel *ܡܪܝܢ ܕܐܠܗ ܡܪܝܢ* („Höre unser Gebet wie“) eingeleitetes wirkliches Gebet unseres Typus einfügt, das auch materiell sich gleich den Beispielfolgen der Abhandlungen IV und XXI mit dem Paradigmenbestande der *Qâlê* aufs nächste berührt.⁴ Ist damit unmittelbar fürs

¹ Ag. I. Parisot, Patrol. Syr. I 1 Sp. 3f.

² „Über das Gebet.“ Kap. 4—9: a. a. O. Sp. 143—158.

³ „Über die Verfolgung.“ Kap. 9—19: a. a. O. Sp. 953—982. Dazu eine kürzere Zusammenfassung in Kap. 22: a. a. O. Sp. 985—988.

⁴ Kap. 54: Ag. I. Parisot, Patrol. Syr. I 2 Sp. 107—110.

J. 345 die Vertrautheit der Kirche des Sassanidenreiches mit unserem Gebetstyp erwiesen, so ergibt sich eine wenigstens mittelbare Instanz für dessen frühe Bodenständigkeit im aramäisch redenden Syrien aus dem zwischen Aprem und Išḥaq von Antiocheia strittigen Mêmṛâ „über die Demut“ (Inc. ܡܡܪܐ ܕܠܥܝܢܐ ܕܡܡܪܐ). Denn wenn hier¹ eine Reihe anderweitig in der Sphäre des Paradigmengebetes auftretender Gestalten — teilweise völlig ohne jede Berechtigung — als Beispiele speziell der gefeierten Einzeltugend angeführt wird, so wird das nur unter der Voraussetzung verständlich, daß für den Dichter die Namensfolge alten Notgebetes bereits zu einem in jedmöglichem Zusammenhange verwendbaren rhetorischen Topos geworden war.

Auch ein Zusammenhalt mit den Paradigmengebeten der griechisch-römischen Welt muß den Eindruck hoher Altertümlichkeit der östaramäischen noch erheblich festigen. Denn an eine Beeinflussung, welche die ostsyrische Dichtung vom griechischen oder gar lateinischen Westen her erfahren hätte, ist nach der Natur der Dinge nicht zu denken. Übereinstimmungen, die zwischen ihr und westlichem Paradigmengebet sich beobachten lassen, müssen vollends auf eine und dieselbe uralte Tradition zurückgeführt werden. Dabei erscheint dann aber das ostaramäische Sprachgebiet vermöge des großen Umfangs seiner Typenreihen, deren Bestand sich zum weitaus größten Teile mit Gegenbeispielen aus dem Westen belegen läßt, als ein solches, auf welchem jene Tradition mit ganz hervorragender Treue gehütet wurde. In der Tat kehrt denn auch von den durch die *Mišnâ* bereits für die synagogale Liturgie des 2. Jahrh. gewährleisteten Typen nur Samuel hier nicht wieder, wenn anders man — wie billig — als einen Ersatz derjenigen „unserer Väter am Schilfmeere“ die gemeinsame oder einzelne Erwähnung Moses' und Aarons wertet.

Nicht minder bestätigen formale Beobachtungen das Ergebnis, daß in den ostsyrischen *Qâlê*-Stellen eine besonders altertümliche Gestalt des Paradigmengebetes greifbar wird. In Betracht kommt zunächst die in Nr. 13 die einzelnen Typen einführende Formel: ܡܝ ܫܥܢܐ ܕܝܗܐ ܝܥܢܝܢܐ („*Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti*“). Nahe genug steht sie schon dem bereits durch die *Mišnâ* bezeugten: ܡܝ ܫܥܢܐ ܕܝܗܐ ܝܥܢܝܢܐ — — — („Der erhört hat — — —, er erhöhe“), das nach der Mehrzahl der von Kaufmann verglichenen Riten im späteren *Selḥoṯ*-Gebet wiederkehrt. Abgesehen von der Anrede ܡܝ liegt vollends eine wörtliche Deckung vor mit der in den Riten Roms und der Romagna festgehaltenen Form der Anapher in II. Person: ܡܝ ܫܥܢܐ — — — ܡܝ ܫܥܢܐ.

¹ *Ephraemi Op. Syro-Lat.* III S. 647 A-D. Über die hsliche Überlieferung des Stückes und seine Bezeugung für die beiden Dichter vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur* S. 65 Anm. 3.

(„Wie du erhört hast, — — —, erhöere uns“), die von Kaufmann¹ als die ursprüngliche bezeichnet wird und eine Bezeugung mindestens schon in Responsen babylonischer Gaone findet². Ist es schon bemerkenswert genug, wie sehr sich die ostsyrischen Nrn. 10—13 in der Strenge litaneimäßiger Bindung mit dem *Selîhôt*-Gebete, bezw. den älteren Einschaltungen in das *Šemônê 'esrê* berühren, so muß erst recht eine derartige Übereinstimmung selbst im Wortlaute des jener Bindung dienenden Elements auffallen. In der *Commendatio animae*, die bezüglich der strengen Durchführung des Litaneischemas auf gleicher Stufe steht, entspricht: „*Libera, Domine — — — sicut liberasti — — —*“. Und soweit der Nachhall einer gleichen Struktur auf griechischem Sprachboden fühlbar wird, läßt sich mit Sicherheit ein: *Pŭsai — — ōs êrrŭsaw — —*, bezw. ein *Διάσωσον — — ōs διέσωσας, Διαφύλαξον — — ōs διεφύλαξας* oder umgekehrt als Form des anaphorisch wiederkehrenden Elements erschließen.³ Das ist mehr als eine bloße Variante des Ausdrucks. Der allgemeine Erhörungstypus ist auf christlichem Boden, dem beherrschenden Gedanken der σωτηρία unterstellt, zum spezifischen Rettungstypus geworden. Das ist der Grund, aus dem bestimmte dieser Umwertung sich entziehende Einzeltypen des jüdischen Gebetes wie Samuel oder Salomon hier bis zu einem völligen Verschwinden zurücktreten. Es gibt anderseits auch der in dem ostsyrischen *Qālā* zu beobachtenden Erhaltung der ursprünglichen Ausdrucksweise erst ihr volles Gewicht. Allerdings klingt diese noch anderwärts in christlichem Paradigmengebet gleichfalls nach, so in koptischem Martyrerroman,⁴ in der zweiten lateinischen *oratio Cypriani*⁵ und in der altspanischen *missa, quam sacerdos pro se dicere debet*.⁶ Aber an keiner dieser Stellen ist doch die Übereinstimmung mit der Weise des synagogalen Gebetes so streng folgerichtig und unverbrüchlich festgehalten wie in dem Stücke ostaramäischer liturgischer Dichtung.

¹ *Revue des Etudes Juives* XIV S. 247.

² *חמדה גנוזה*. Jerusalem 1863. 2^o. 160 f. (Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 246), mit der Variante *כשם שעניתי* statt des bloßen *כשעניתי*.

³ Vgl. bezüglich der einschlägigen Stellen griechischer Kirchenpoesie N. Serie IV. S. 302 dieser Zeitschrift, dazu Greg. v. Naz. *In laudem S. Cypriani*: *ἐρρύσατο, διέσωσεν*, zweimal anaphorisch *ρύεται* und schließlich nochmals *σφίξει*, in dem von Vassiliev edierten Gebete abwechselnd *ῥυσάμενος* und *διασώσας* und in der koptischen Verfluchung zweimal auf drei: *π ειταϥμοϣϣ̅ϣ̅; Διαφύλαξον — — ōs διεφύλαξας* ausschließlich in dem Gebet des normalen Trauungsrituals.

⁴ In dem Eusebios-Martyrium zweimal auf drei: *†Η ΕΤΑΡΧΩΤΕΩ; daneben: †Η ΕΤΑΡΧΩΠΗ ΝΕΥ.*

⁵ „*Exaudi me orantem, sicut exaudisti*“. Zum Schlusse aber auch: „*Libera me*“.

⁶ Bei den alttestamentlichen Paradigmen: „*Exaudi me, Deus (Domine), — — qui exaudisti (sicut exaudisti)*“, daneben aber schon hier auch zweimal: „*Libera me, — — qui liberasti*“ und einmal: „*Subveni mihī, Deus, — — qui subvenisti*“ und bei neutestamentlichem Stoffe: „*Miserere mei*“.

Dazu kommt als zweites, daß noch ein anderes und ungleich häufiger auftretendes Element litaneimäßiger Bindung unsere *Qālê*-Stellen mit der Ausdrucksweise jüdischen Kultgebetes zu verknüpfen scheint. Es ist dies die in den zwei anderen Hauptstücken Nr. 10 und 12 herrschende und auch in den kürzeren Nrn. 5 und 17f. stattfindende Einführung des einzelnen Gliedes durch יְהוָה bzw. יְהוָה („*Invocavit te — — „Invocaverunt te — —*). Denn mindestens erinnert diese Formel sehr stark daran, daß dem יְהוָה יְעֲנֵנוּ des *Selîḥôṭ*-Gebetes in dem *Misnâ*-Zitat die ausführlichere Wendung entspricht: $\text{הוּא יַעֲנֵה אֶתְכֶם הוּא יִשְׁמַע בְּקוֹל צַעֲקַתְכֶם הַיּוֹם הַזֶּה}$ („Er erhöere euch und höre auf die Stimme eures Rufens am heutigen Tage“).

Und mag diese Berührung immerhin eine nicht mehr ganz so enge sein, so ist ein Drittes wieder in allerhöchstem Grade beachtenswert. Als eine an und für sich nebensächliche, darum aber gerade doppelt charakteristische Eigentümlichkeit des synagogalen Paradigmengebetes ist es zu bezeichnen, daß jeder einzelne angeführte Typus mit einer bestimmten Ortsangabe verknüpft ist. Schon das *Misnâ*-Zitat zeigt diesen Zug streng durchgeführt. Wie Abraham „auf dem Berge Moria“, die Väter „am Schilfmeere“, Josua „in Gilgal“, Samuel „in Mizpa“, Elias „auf dem Berge Karmel“, Jonas „in den Eingeweiden des Fisches“, David und Salomon „in Jerusalem“ Erhörung fanden, heischt das Gebetswort das göttliche Gehör für die Gemeinde. In dem *Selîḥôṭ*-Gebete der Folgezeit wird diese lokale Erweiterung des Gedankens strenge festgehalten und auf die neu hinzutretenden Typen ausgedehnt. Auf christlicher Seite kehrt sie in gleich strenger Durchführung zunächst nur in AK VII 37¹ und in den zwei dem Kreise des Paradigmengebets angehörenden Texten des Rituals der mittelalterlichen römischen Kaiserkrönung wieder, um daneben wohl noch wie in der ersten lateinischen *oratio* vereinzelt nachzuwirken.² In den ostsyrischen Liedern zeigen nun auch dieses Prinzip die Nrn. 5, 10—13 und 17f. in vollster Geltung.

Wahren mithin, alle diese Einzelzüge zusammengenommen, die *Qālê*-Stellen enger als irgend ein anderes Beispiel christlichen Paradigmengebetes den Zusammenhang mit dem jüdischen, so ist deshalb weiterhin doppelt bemerkenswert die Rolle, welche in ihnen bereits das neu-

¹ Hier aber bedeutet außer der Übertragung des Ganzen in den Rahmen des Dankgebetes die Einleitung durch $\tau\eta\nu\ \theta\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \epsilon\pi\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\sigma\epsilon\delta\acute{\epsilon}\xi\omega$ und das Fehlen einer vollen litaneimäßigen Bindung durch ein anaphorisch wiederkehrendes Element einen um so schrofferen Gegensatz zu der in der ostsyrischen Nr. 13 in jeder Beziehung gewahrten fremden Eigenart des alten jüdischen Gebetes.

² Vgl.: „*Assiste nobis sicut apostolis in vinculis, Theclae in ignibus, Paulo in persecutione, Petro in fluctibus*“. Vereinzelt auch in einem jakobitischen Trauungsgebet (H. Denzinger a. a. O. S. 393): „*orationes eorum — sicut Eliae in montis vertice*“.

testamentliche Element spielt. Die Vereinigung eines solchen mit der alttestamentlichen Typenreihe ist zwar eine für das christliche Paradigmengebet in weitestem Umfange bezeichnende Erscheinung. Immerhin unterbleibt sie nicht nur in AK VII beidemal, sondern auch noch in den zwei sonntäglichen *inlationes* der altspanischen Meßliturgie und in einer der drei *contestationes* des Missale von Bobbio. Das könnte aber allenfalls die Vermutung nahelegen, daß doch erst eine verhältnismäßig späte Zeit diese Erweiterung des alten Rahmens vollzogen habe. Angesichts des ostsyrischen Materials wird sich so schlechterdings nicht urteilen lassen. Nach der Bedeutung, die wir einer Übereinstimmung seines Zeugnisses mit demjenigen westlicher Quellen grundsätzlich beimessen mußten, kann es keinen Zweifel unterliegen, daß eine Ergänzung der alttestamentlichen Paradigmenfolge zunächst einmal auf Grund der evangelischen Geschichte etwas dem christlichen Gebete geradezu von vornherein im Gegensatze zum synagogalen Eigentümliches ist. Dabei tritt nun weiterhin auf griechischem Boden ebenso wie in den lateinischen *orationes Cypriani* und ihrem arabisch-äthiopischen Paralleltexte das Interesse speziell an den evangelischen Wunderberichten der Art beherrschend in den Vordergrund, daß man auf Grund dieser Urkunden wohl annehmen müßte: eine Beschränkung auf die Wunder des Herrn sei hier schlechthin ursprünglich und entspreche der für das christliche Gebet bezeichnenden Spezialisierung des Erhörungs- zum Rettungstyp. Wenn im griechischen Bußgebete statt der üblichen Wundertypen vielmehr der reuige Petrus, die Sünderin von Lk. 7,37—50, der verlorene Sohn, der Zöllner im Tempel und der Schächer am Kreuze erscheinen, so hätten unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Annahme alle diese Paradigmen als ein lediglich in der besonderen Verwendung des formalen Schemas bedingter Ersatz für den andersartigen neutestamentlichen Teil seiner gewöhnlichen inhaltlichen Füllung zu gelten. Die neue Quelle belehrt nun auch nach dieser Seite hin in überraschender Weise eines Besseren. Auch die evangelischen Paradigmen sind in ihr sichtlich noch allgemein als Erhörungs-, nicht speziell als Rettungstypen gewertet, und demgemäß haben neben den Wundern des Herrn von den neutestamentlichen Paradigmen des griechischen Bußgebetes mindestens Sünderin, Zöllner und Schächer ein weiterhin auch noch von Zachäus geteiltes Hausrecht. Daß es sich aber bei derartiger Einbeziehung außerhalb der Wundersphäre stehender evangelischer Motive tatsächlich nicht um eine sekundäre Erweiterung, sondern umgekehrt um ein späterhin im allgemeinen verloren gegangenes Element ältesten Bestandes handelt, wird durch eine Übereinstimmung verbürgt, die gerade hier zwischen den beiden Gegenpolen des Verbreitungsgebietes christlichen Paradigmengebets, zwischen Mesopotamien und Spanien, sich beobachten läßt. Der Schächer am

Kreuzes kehrt in der *inlatio* der *missa quam sacerdos pro se dicere debet*, wieder, wo er mit dem zum Apostolate berufenen Zöllner Matthäus zusammen neben dem von Toten erweckten Lazarus in einer neuteamentlichen Erweiterung der alttestamentlichen Paradigmenreihe steht.¹

Nächst demjenigen der Evangelien verrät endlich das christliche Paradigmengebet schon der griechisch-römischen Welt mehrfach den Einfluß auch der kanonischen Apg.² Ja, in einer der *Commendatio animae* mit der zweiten pseudo-cyprianischen *oratio* gemeinsamen Bezugnahme auf das Martyrium der hl. Thekla macht sich ein solcher selbst der Literaturschicht des apokryphen Apostelromans, bezw. — allgemeiner ausgedrückt — der Martyrerlegende geltend. Ein Vergleich namentlich mit der ostsyrischen Nr. 12 erweist nunmehr, daß auch da eine von vornherein gegebene Neigung wirksam ist, die mit den Erzvätern des alttestamentlichen Gottesvolkes einsetzende Paradigmenreihe bis auf die Glaubenshelden der christlichen Gemeinde herabzuführen.

So viel im allgemeinen. Unter dem besonderen Gesichtspunkte des an das Paradigmengebet sich knüpfenden archäologisch-kunstgeschichtlichen Interesses ist noch einiges beizufügen.

Schermann hat³ anlässlich seiner Publikation des griechischen Kyprianos-Gebetstextes gegen Michels Herleitung des bildlichen, Szenenschatzes der ältesten christlichen Kunst von den Typenreihen des Gebetswortes das Bedenken geltend gemacht: „die zeitliche und“ — ihre Entstehung in Gallien vorausgesetzt auch die — „örtliche Entfernung der lateinischen Gebete von der Entstehung der Katakombenmalerei würde nicht erlauben ihnen ein ausschlaggebendes Moment in deren Erklärung einzuräumen.“ „Etwas günstiger“ soll sich nach seiner Meinung für die These Michels „die Sache mit Hilfe der griechischen Kyprianosgebete“ gestalten. Ich glaube, daß den ostsyrischen Liedstellen in diesem Sinne noch ein ungleich höherer Wert zukommt. Es kann sich ja natürlich vernünftigerweise gar nicht darum handeln, daß, sei es in den beiden lateinischen *orationes*, sei es in irgend einem mit ihnen verwandten Texte, uns diejenige einzelne Gebetsformel noch erhalten sei, welche das Schaffen christlicher Maler

¹ „*Miserere mei et audi in tua misericordia confidentem, qui latronem suscepisti sua crimina confitentem. Miserere mei, Deus misero peccatis obruto, qui Lazarum quarto die suscitasti e sepulcro. Require, Deus piissime, a tuis praeceptis retractum, qui Matheum vocare dignatus es ex publicano*“ u. s. w.

² So berücksichtigt die eben angezogene spanische *inlatio* nach Apg. 10, das Gebet Vassilievs Apg. 16.23—33. Letztere Stelle und 12.1—11 wirken in der *Commendatio animae*, den lateinischen pseudocyprianischen *orationes* und in griechischer Kirchenpoesie nach.

³ A. u. O. S. 305.

des 2. und 3. Jahrhs. inspirierte. Was sich zur Diskussion stellen läßt, ist nur soviel, daß jene Maler überhaupt wesentlich unter dem befruchtenden Einflusse einer bestimmten volkstümlichen Gebetsweise arbeiteten und daß diese Gebetsweise eben diejenige eines schon durch neutestamentlichen Stoff bereicherten Paradigmengebetes war. Ob ein solches bereits für die in Betracht kommende frühe Zeit mit Bestimmtheit angenommen werden kann oder nicht, das ist die Frage, mit deren Entscheidung eine einheitliche Ableitung der ältesten Bildtypen christlicher Kunst aus der Sphäre des Gebets steht oder fällt. Zu einer bejahenden Beantwortung dieser Frage nötigt aber das einfache Nebeneinanderstehen der ostaramäischen und der griechisch-lateinischen Überlieferung (einschließlich ihres koptischen Nebenzweiges) ebenso entschieden als eine Vertrautheit schon der ältesten Christenheit wenigstens mit einem Paradigmengebete alttestamentlichen Inhaltes schon durch das Nebeneinanderstehen der gesamten christlichen und der synagogalen Überlieferung verbürgt würde. Denn wie das dem Christentum mit der Synagoge Gemeinsame von den ältesten christlichen Generationen noch aus dem Judentum übernommen sein muß, so führt ein Gemeinbesitz der ostaramäischen und der griechisch-römischen Christenheit bis über die Zeit der grundlegenden Missionierung der Oshroëne und Adiabene hinauf.

Was im einzelnen den alttestamentlichen Typenbestand anlangt, so ist es vom archäologischen Standpunkte aus zunächst in hohem Grade bemerkenswert, daß die schon anderwärts¹ in einem engeren Zusammenschluß erscheinende Trias von Jonas, Daniel und drei Jünglingen im Feuerofen auch in der ostsyrischen Überlieferung wieder scharf hervortritt, sofern in den Stellen der ersten Gruppe diese drei Paradigmen mit einer von keinem vierten auch nur entfernt erreichten Häufigkeit wiederkehren. Denn es kann doch schlechterdings nicht auf bloßem Zufall beruhen, daß es sich dabei um die eigentlichen Lieblingssujets auch der bildenden Kunst handelt. Man wird entweder in dem monumentalen Befunde die Spiegelung einer Sonderstellung zu erkennen haben, die jene drei Motive schon im Rahmen des jüdisch-frühchristlichen Gebetslebens eingenommen hätten, oder annehmen müssen, daß hier umgekehrt einmal das Gebet vom Bilde abhängig sei und die besondere Häufigkeit ihrer bildlichen Darstellung dazu geführt habe, gerade dieser Paradigmen auch im Gebetsworte häufiger zu gedenken als anderer. Für eine Deutung des Sachverhaltes im letzteren Sinne könnte man sich allenfalls darauf zu berufen geneigt sein, daß das ostsyrische Material noch ein zweites Beispiel der Beeinflussung des Gebetes durch das Bild festzustellen gestatte. Es handelt

¹ Vgl. die Nachweise unten S. 21 Anmk. 2.

sich um die in Nr. 12 vorliegende Bezugnahme auf die Vision Ezechiels von der Auferweckung der Totengebeine (37.1—14). Sie ist in der literarischen Überlieferung des Paradigmengebetes anderweitig unerhört. Dagegen scheint der visionäre Vorgang nicht nur auf einer Mehrzahl altchristlicher Sarkophage,¹ sondern vor allem auf einem Denkmal zur bildlichen Darstellung zu gelangen, das der Sphäre des Paradigmengebetes so nahe steht, wie die aus der ehemaligen Sammlung Herstatt in das British Museum gelangte Kölner Glasschale.² Nun erwähnt der biblische Text im Zusammenhang mit der Vision nichts von einem Gebete des Propheten. Es ist also schlechterdings nicht abzusehen, wieso man die Erzählung als ein Beispiel göttlicher Gebeterhörung sollte empfunden haben oder auch nur haben empfinden können. Sehr wohl konnte dagegen ihre naheliegende und sich dem 2. Jahrh. in der patristischen Literatur feststehende Deutung auf die *resurrectio carnis* der Endzeit dazu veranlassen die Erweckung der Gebeine als unmittelbar funerealen Typ in die Sepulkralkunst einzuführen, und daß sie hier neben Illustrationen des Paradigmengebetes zu stehen kam, könnte alsdann veranlaßt haben, auch ihr im Rahmen desselben einen Platz zu gewähren. In jedem Falle ist die hier zu beobachtende völlig vereinzelte Berührung ostaramäischer Kirchendichtung mit einer auch ihrerseits vorerst recht bescheidenen Gruppe altchristlicher Monumente in hohem Maße der Beachtung würdig.

Auf dem Gebiete der neutestamentlichen Typen findet das aus der ostsyrischen Überlieferung sich ergebende hohe Alter außerhalb des engeren Kreises der Wunder liegender Motive eine interessante Bestätigung auch von monumentaler Seite. Ein einziges der hierhergehörigen Paradigmen von Nr. 10 und 13, Zachäus, ist, soweit ich sehe, wiederum anderweitig in dem erhaltenen Gebetsmaterial nicht zu belegen. Gerade dieses Motiv erscheint nun aber einmal als Vorwurf bildlicher Darstellung in einem Zusammenhang, in dem sein Auftreten sich kaum anders als durch eine Abhängigkeit vom Paradigmengebet erklären läßt. Auf der bekannten Trivulzio-Tafel mit dem Myrophorengange,³ einer wohl den Denkmälern des alexandrinischen Hellenismus zuzurechnenden Schöpfung altchristlicher Elfenbeinplastik, zeigen die aufgesprengten Türflügel des idealisierten Grabbaues — natürlich unter dem Eindruck realer Dekoration prachtvoller Kirchentüren

¹ Vgl. W. Neuß, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts*. Münster 1912. S. 71, 89, 148f. Fig. 2—8.

² Dalton Nr. 628. Vgl. W. Neuß a. a. O. S. 141f. (mit Fig. 1), bzw. neuerdings *Ikographische Studien zu den Kölner Werken der altchristlichen Kunst. I* in der *Ztschr. f. christl. Kunst* XXVIII S. 107—122, näherhin S. 116ff.) mit Taf. IX.

³ Abb. z. B. bei Diehl *Manuel d'art byzantin*. Paris 1910 S. 74 (als Fig. 26) und *Revue Biblique Internationale, Nouv. Sér.* XI S. 95 (als Fig. 5).

des 4. Jahrhs. — von unten nach oben übereinander und jeweils die beiden Gestalten der Bildkomposition auf die beiden Flügel verteilend ein Heilungswunder, die Berufung des Zachäus vom Feigenbaume herab und die Auferweckung des Lazarus. Die Zusammenstellung der drei Sujets ist auf den ersten Blick äußerst befremdend. Sie wird dagegen durchaus verständlich, wenn man annimmt, daß ein durch den Maßstab der Darstellung bedingter bloße Ausschnitt aus einer in Wirklichkeit erheblich umfangreicher zu denkenden Szenenfolge vorliegt, welcher ein mit den Schlußteilen der ostsyrischen Nrn. 10 und 13 sich berührender Gebetstext zugrunde lag.

Weit über diese Erläuterung eines einzelnen Denkmals hinaus gewinnen die Stellen syrischer liturgischer Poesie durch die generelle Tatsache ihrer Einordnung evangelischer Motive in den Rahmen einer Reihe allgemeiner Erhörungstypen eine hervorragende archäologisch-kunsthistorische Bedeutung. Ich glaube, man hat bisher bei einer Verknüpfung dessen, was man *a parte potiori* den sepulkralen Bilderkreis der altchristlichen Kunst zu nennen pflegt, mit dem Gebete viel zu sehr den Gedanken der Errettung in den Vordergrund gerückt. Als spezifische Rettungstypen möchten ja immerhin die einschlägigen alt- und neutestamentlichen Darstellungen an den Grabstätten der Toten verständlich sein. Als solche mag man auch tatsächlich sie hier im Zusammenhang mit dem Sterbegebet verstanden haben. Wenn aber genau derselbe Szenenbestand auch die Türflügel der Basiliken schmückte, wenn er im bildlichen Dekor aller möglichen Gegenstände des täglichen Gebrauchs, an Gefäßen, auf Kämmen, an bronzenen Kästchenbeschlägen wiederkehrt und der frühchristlichen Weberei figürliche Motive liefert,¹ so ist doch schwer abzusehen, was hier überall Rettungstypen für einen Sinn haben sollten. Auch das ist im Ernste kaum glaubhaft, daß die an den Gräbern als Ausdruck der Hoffnung auf Errettung aus Todesnot und Todesnacht ausgebildeten Sujets, einmal vorhanden

¹ Eine statistische Zusammenstellung über die Verbreitung der Szenen des sog. sepulkralen Zyklus außerhalb der funeralen Sphäre wäre sehr nützlich. Ich verweise beispielshalber auf die Schale von Palegoritza, die beiden aus Köln stammenden Glasschalen des British Museum Dalton Nr. 628f., einfache Goldgläser, den von Strzygowski N. Ser. I (1911) S. 83—87 dieser Zeitschrift publizierten algerischen Danielkamm und sein Seitenstück aus Akhmim, Supkas *Frühchristl. Kästchenbeschläge aus Ungarn* (RQs. XXVII S. 162—191), den einfarbigen Danielstoff des Berliner Kunstgewerbemuseums. Die kleine Liste ließe sich nach Belieben ausdehnen. Ein weiteres Beispiel durch eine Kleinkunstrepik kenntlich werdender Verwendung der „sepulkralen“ Typen an Kirchenportalen bietet gleichfalls an den aufgesprengten Türflügeln des Christusgrabes die Myrophorendarstellung des Londoner Elfenbeinkästchens Brit. Mus. Dalton 291 (Nachweise weiterer Abb. und Literatur in dieser Zeitschrift N. Ser. IV S. 64 Anmk. 4). Man wird anzunehmen haben, daß die Türen der Anastasisrotunde in dieser Weise geschmückt waren.

und zu beliebiger Verwendung gewissermaßen parat liegend, anderwärts als eine Art figürlich-dekorativer Scheidemünze völlig gedankenlos sollten angebracht worden sein. Überdies bleibt es ja noch durchaus fraglich, ob der älteste christliche Bilderkreis wirklich an den Ruhestätten der Verstorbenen ausgebildet oder nicht vielmehr — eine Vermutung, die neuerdings O. Wulff¹ nahegelegt hat, — an sie erst aus den Wohnungen der Lebenden übertragen wurde. Nicht in dem engeren Begriffe des Rettungs-, wohl aber in dem weiteren des Erhöhungstypus läßt sich der Generalnenner für allen in der bildenden Kunst von den Typen des Paradimengebetes gemachten Gebrauch gewinnen. Von der Macht des Gebetes haben die ins Bild umgesetzten Gebetsworte des sog. sepulkralen Zyklus wohl ursprünglich einem betend lebenden und betend sterbenden Geschlecht erzählen wollen. Ihren eigentlichsten Sinn beleuchtet vielleicht am besten ihre Zusammenstellung mit der Orans, die, soweit nicht in Orantenhaltung Verstorbene in der Seligkeit dargestellt werden, selbst wohl weit richtiger im Anschluß an die EYXH-Beischrift des Deckengemäldes in der Oase el-Khargeh als „Oratio“ bezeichnet würde.

Und schließlich ist es auch hier die Frage: Orient oder Rom?, auf die ein neues Licht fällt. So lange man an den *Libera*-Bitten der *Commendatio animae* und den beiden pseudo-cyprianischen *orationes* zwei zufällig in lateinischem Sprachkleide vorliegende Beispiele christlichen Paradimengebetes in den Vordergrund stellt, liegt scheinbar kein Grund vor sie aufzuwerfen. Überschaute man aber unter Hinzuziehung der ostsyrischen *Qālê*-Stellen das gesamte oben skizzierte Material, so gehört dasselbe doch bis zu einem ganz überraschenden Grade vorwiegend dem Orient einschließlich des wesenhaft mit ihm zusammenhängenden gallisch-spanischen Liturgiegebietes an. Ja, wenn meine Vermutung zutrifft, daß die *Libera*-Bitten der *Commendatio animae* letzten Endes alexandrinischer Herkunft sind, würde jeder sichere Beleg einer ursprünglichen Bekanntschaft gerade des altchristlichen Roms mit dem von der Synagoge überkommenen Paradimengebete fehlen.² Es wäre sogar ausschließlich der Orient mit seiner sprachlich lateinischen Dependence Südgallien-Spanien, wo sich dessen Fortleben auf christlichem Boden konstatieren ließe. An diesem Tatbestande dürfte aber

¹ *Altchristl. u. byzantin. Kunst* S. 50: Verhältnis von Wanddekoration des Hauses und Grabes zunächst mit Bezug auf das dekorative System.

² Denn bei den Texten des Kaiserkrönungsrituals könnte es sich sehr wohl um gallische Beeinflussung der römischen Liturgie handeln. Bei dem Segensgebet der *Actio nuptialis* an eine orientalische zu denken, legt eine gewisse Verwandtschaft nahe, die zwischen dem Formular des Gelasianums und dem griechischen Gebete: Ὁ Θεός, ὁ ἀρχαριος (vgl. oben S. 6 Anmk. 6) besteht.

bei Beantwortung der Frage, wo die Wiege der christlichen Kunst gestanden habe, gewiß nicht achtlos vorübergegangen werden.

Ich schließe an die archäologisch-kunstgeschichtlichen Erwägungen noch eine kanongeschichtliche bezw. — genauer gesagt — die Geschichte der syrischen Evangelienübersetzung betreffende an. Unter den neutestamentlichen Wunderparadigmen der ostsyrischen *Qālê* fehlt im Gegensatz zu den beiden synoptischen Totenerweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Naim die Auferweckung des Lazarus, die zu den beliebtesten Vorwürfen der bildenden Kunst des frühesten christlichen Altertums gehört und auch im Paradigmengebet anderwärts kräftig hervortritt. Ich vermag das kaum zu begreifen, wenn zur Zeit, als die neutestamentliche Typenreihe des ostaramäischen Paradigmengebetes ihre feste Form gewann, auf dem Mutterboden derselben das Johannesevangelium bekannt und als kanonisch anerkannt war. Auf die in Nr. 10 erwähnte Samariterin am Jakobsbrunnen kann demgegenüber nicht verwiesen werden. Denn, ebenso wenig ein echter Erhörungs- als vollends ein Rettungstypus, stellt diese einmal einen ebenso zweifellosen als wenig glücklichen sekundären Einschub in den ursprünglichen Paradigmenbestand dar. Die Sache ist nicht der einzige, wohl aber ein Grund mehr, der mich die Möglichkeit ins Auge fassen läßt, daß das ostaramäische Sprachgebiet zwar mit dem vollen Vier-evangelium erstmals in der harmonistischen Gestalt des Tatianischen Diatessarons bekannt geworden wäre, dagegen schon früher eine Übersetzung eines oder mehrerer synoptischer Evangelien besessen hätte. Speziell legt sich mir immer wieder der Gedanke an das Lukasevangelium nahe. Es wäre in hohem Grade zu wünschen, daß einmal mit peinlichster Akribie eine sprachstatistische Untersuchung des Wortgebrauches und der Übersetzungstechnik von Syr^{sin} und Syr^{cor} auf ihre Gleichmäßigkeit oder Sonderart in den einzelnen Evangelien durchgeführt würde. Nur auf diesem Wege könnte hier die notwendige Sicherheit gewonnen werden.

Abkürzungen: AK = Apostol. Konstitutionen. — Apr. = Aprahaṭ (Pr[o]oemium = Widmungsschreiben, IV, XXI und XXIII = „über die Weinbeere“). — Apr.-Is. = Aprēm oder Ishāq, Mēmra über die Demut. — Cont. B. = Contestatio des Missale von Bobbio. — *comm. an.* = *Commendatio animae*. — *cor. imp.* = *coronatio imperatoris* bei Muratori *Lit. Rom. Vet. II.* — εὐχ. εὐχ. = εὐχὴ der ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου *Inc. Εὐχαριστοῦμέν σοι* — εὐχ. στ. = εὐχὴ der ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος *Inc. Εὐλογητός εἰ κύριε*. — Ex. A. = Exorzismus des Sakramentars von Auxerre. — Gr. = Greg. v. Naz. *In laudem S. Cypriani*. — καν. παρ. = κανὼν παρακλητικὸς mit Parallelen zur *Commendatio animae*. — M = *Misnâ Ta'anîṯ II. mart. Eus.* = *martyrium Eusebii* (koptisch). — *mart. Mar.* = *martyrium Mariae* (syrisch). — *mart. Phil.* = *martyrium Philippi* (lateinisch). — *or. C. aeth.* = *oratio Cypriani aethiopica*. — *or. C. ar.* = *oratio Cypriani arabica*. — *or. C. gr.* = *oratio*

Cypriani graeca. — *or. C. lat.* = *oratio Cypriani latina.* — *or. Vass.* = *oratio Vassiliev.* — *S.* = Selihôß-Gebet הַשְׁלִיחַ. — *Span. Inl.* = Spanische Inlatio.

Der Vergleich mit diesem Parallelenmaterial ist im allgemeinen zu Nr. 12 durchgeführt. Nur soweit es sich um hier nicht erscheinende Paradigmen oder um Berührungen mit speziellen Eigentümlichkeiten anderer Stellen handelt, werden vor- oder nachher Belege angemerkt.

*Qālā I Šuḥlāqā 4 (S. 17*f.)*
(3×7 + 5 + 3×7 + 5 Silben).

-
1. Mane oravit Daniel
 intus in lacu leonum
 et mane oravit Jonas
 in profundis abyssi.
 Jonam extraxisti e mari
 et Danielelem e lacu,
 et nos, mi Domine, eripe a malo
 et suscipe deprecationem nostram.
-
2. Justi in omnibus generationibus suis
 sal sunt terrae
 et sicut columnae cingunt
 undique mundum.
 Oravit Abram pro generatione sua
 et Moyses et Aaron¹ pro populo suo.
 In hac generatione implorent te
 recti, qui tibi placuerunt.
-
3. Deus, qui suscepit agnum
 Abel agni immaculati²
 et oblationem Noë iusti
 et Abrahæ fidelis,³
 suscipe, Domine noster, rogationem nostram
-

¹ So verbunden schon S (Avignonesischer Ritus).

² Ebenso betonen naturgemäß das Opfer Abels AK VII 37 (ἐν πρώτης τῇ θυσίᾳ ἐπειδὴ καὶ προσεδέξω), Afr. Pr. (אברהם אבינו אברהם „der das Opfer Abels annahm“), *Or. C. lat.* 2 („digneris respicere super preces meas, sicut respexisti munera Abel“), *or. C. gr.* (τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀβελ).

³ Opfer Noës und Abrahams auch AK VII 37.

et precibus nostris pro tua misericordia annue.^a

— — — — —

4. Qui Abram recto benedixit
et semen eius myriadibus multiplicavit,
benedic, Domine noster, pro tua bonitate
habitationi te adorantium
et benedictiones tuas iube intus in ea morari
instar domus Job recti
et habitantibus [in ea] benedic et (eos) custodi
(†) sicut Davidem a manu Saul.^{b1}
- — — — —

Qālā I Šuḥlāqā 6 (S. 22)*
(Metrum schwankend)

— — — — —

5. Invocaverat te Jonas e visceribus piscis
et vocem eius exaudisti et vitam eius ab interitu eripuisti,
Tres pueros intus in fornace ignis custodivisti
et aspersisti eos rore misericordiae tuae.
Danielem eduxisti e lacu²
et Jeremiam e luto.³
Exaudi nos quoque, Domine noster, pro tua clementia et
parce nobis
- — — — —

^a Es fehlen zwei Verse, um das Schema der Strophe vollständig zu machen.

^b Die beiden letzten Verse haben 8 bzw. 7 statt 7 und 5 Silben. Im vorletzten kann durch Streichung von ܡܚܝܬܐ hinter ܡܝܬܬܐ leicht geholfen werden.

¹ Ebenso Aφr. IV 8 (ܕܐܒܪܗܡ ܕܡܢ ܡܢܚܝܬܐ „und wurde aus den Händen Sauls errettet“) *comm. an.* („de manu regis Saul“), *or. Vass.* (ἐκ χειρὸς Σαουλ διασώσας).

² Dieselbe enge Verbindung von Jonas, Jünglingen im Feuerofen und Daniel AKV 7 § 12, Gr., *mart.* *Eus.*, *mart. Mar.* und in koptischem Verfluchungsgebet. Den Tau betonen bei den drei Jünglingen ebenso *comm. an.*, *mart. Phil.*, *or. C. lat. 2*, *or. C. gr.*, *or. Vass.*, ἐν ἡ. στ.

³ Aφr. XXI 22. XXIII (ܕܡܢ ܕܡܢ ܕܡܢ bzw. ܕܡܢ ܕܡܢ „in der“ bzw. „aus der Schmutzgrube“ *or. Vass.* ἐκ τοῦ ζοφεροῦ καὶ σκοτεινοῦ λάκκου), *Cont. B. 1* („in lacum“).

Qālā VI Šuḥlāpā 1 (S. 58*)
(— — — — + 8 + 7 Silben)

6. *Extende mihi, mi Domine, manum misericordiae tuae
sicut Petro et miserere mei.*

Qālā IX (S. 73*)
(8 + 10 × 7 + 6 Silben)

7. *Sicut illud incensum, quod obtulit Aaron¹.
odor congregationis nostrae suavis sit tibi,
et sicut rogationem Ninivitarum²
orationem servorum tuorum suscipe, mi Domine,
et precibus nostris pro tua misericordia annue
de thesauro tuo divite
et, sicut Daniele exaudisti
e lacu leonum (clamantem),
exaudi, mi Domine, et adiuva adoratores tuos
his temporibus necessitatis,
quoniam in te fiducia nostra consistit,
Domine servorum suorum amans.*

Qālā XI Šuḥlāpā 3 (S. 101*f.)
(8 × 5 Silben)

8. *Deus, qui suscepit
oblationem Abel
et Abrahae fidelis
et Job iusti,
suscipe rogationem nostram
et precibus nostris annue
et da nobis, ut confiteamur tibi
in utroque saeculo.*

¹ So allein S, *cor. imp.* („in tabernaculo“), *or. C. gr.*

² *or. C. lat.* 2, *Span. Inl.* 1.

³ „Sicut — necessitatis“ auch in *Qālā XV* (S. 122*) mit der einzigen Variante, daß zu Anfang *ān* („illud“) hinter *ⲙⲓⲥⲉⲣⲉ* fehlt.

Deus, qui liberavit
Ezechiam sociosque eius
et Hierosolyma eripuit
ab Assyrio,
protege dextera tua
et salva adoratores tuos
neve superveniat nobis
pes validus.

Cum invocaret te filius Isai,
Domine, et eum exaudires,
necessitates eius mitigavisti
et evertisti hostes eius,
et nostros, qui te invocamus,
persecutores interime
et erige ecclesias,
quae crucem tuam adorant.

Qālā XI Šuhlāpā 4 (S. 105)*

(7 + 5 + 7 + 5 + 4 + 5 + 4 + 5 + 7 + 5 + 4 + 5 Silben).

9. Indulge mihi, Domine noster,
quem ad modum latroni (indulsisti),
et dimitte debita mea
sicut peccatrici.
Et sicut Simon Petrus te invocavit
in mari et eum exaudisti,
exaudi me, Deus,
et miserere mei.
Orationem, quam David obtulerat
cum passione et supplicatione,
offert tibi debilitas mea:¹
ne contempseris eam, Domine.

¹ Vgl. or. C. lat. 2: „sed et David dicit: Domine propter nomen tuum dele peccatum meum.“ Bezugnahme speziell auf die Reue Davids vor allem auch in den griechischen Bußgebeten und den beiden letzten der ἀκαλουθία τοῦ εὐχελαίου. Ebenso an zweiter Stelle Apr. IV 8 mit Bezugnahme auf II Sam. 24.

Neve memineris mihi
 peccata mea priora
 neve crimina,
 quae commisi a iuventute mea,
 sed indulge mihi sicut publicano,
 quem pro tua misericordia iustificavisti,
 et sicut peccatrici
 dimitte mihi crimina mea.

— — — — —

Qālā XII (S. 127*f)
 (siebensilbig)

— — — — —

10. Invocaverunt te prophetae in generationibus suis
 et exaudivit eos revelatio tua.
 Invocaverunt te apostoli in coenaculo
 et sapientia eos Spiritus sanctus affecit.
 Invocaverunt te martyres in passionibus suis
 et cruciatibus fortiores eos reddidisti.
 Invocavit te Moyses in monte Sinai
 et locuta est cum eo revelatio tua.
 Invocavit te Josue in planitie Aialon
 et impedivit solem et lunam.
 Invocavit te David et condonavisti debita eius
 et eum tibi habitationem electam fecisti.
 Invocavit te Elias in procella
 et combussit quinquaginta et quinquaginta,
 Invocavit te Jonas e visceribus piscis
 et extraxisti eum e demersione.
 Invocavit te Daniel e lacu
 et eripuisti eum ab animalibus.
 Invocaverunt te Ananias eiusque socii
 et liberavisti eos ex igne.
 Invocavit te Elisaeus filius Safat
 et mortuum oratione sua suscitavit.
 Invocavit [te] Samaritana ad puteum^a



^a Diese Verse fallen als achtsilbige aus dem Schema heraus. Die

et reduxisti eam, mi Domine, ad gregem tuum.
 Invocavit [te] Canaanaea cum dolore^a
 et expulisti daemonium a filia eius.¹
 Appropinquavit tibi (mulier) fluxum sanguinis patiens
 et statim stetit fluxus eius.
 Invocavit te Zachaeus iuxta ficum
 et suscepit suavem tuum amorem.
 Invocavit [te] vidua e (civitate) Nain (orta)^a
 et eripuisti filium eius ex ore mortis.²
 Invocavit [te] peccatrix in convivio^a
 et dimisisti debita eius et peccata.
 Invocavit te Simon, cum demergeretur,
 et extendisti manum tuam et extraxisti eum.
 Invocavit te publicanus in templo sancto
 et iustificavisti eum, mi Domine, pro tua clementia.
 Invocavit te latro in cruce
 et regnum ei promisisti.

Qālā XII (S. 134*)

(siebensilbig)

11. Oravit Joseph intus in Aegypto
 et magnificatus est multum et vicit.
 Oravit Moyses in monte Sinai
 et locutus est cum eo Deus.
 Oravit Jonas intus in pisce
 et exaudivit eum Dominus noster in excelsis.
 Oratio eripuit Ninivitas
 ab ira et necessitate.
 Oravit Daniel rectus
 et liberatus est ab animalibus.

Schwierigkeit würde behoben, wenn man statt  zu Anfang jeweils nur  liest.

¹ εὐχ. εὐχ. und andeutend auch *or. Vass.* Sonst ist nur allgemein von Dämonenaustreibungen bzw. Besessenenheilungen die Rede.

² ἐξορκισμὸς τοῦ Χρυσοστόμου, *or. C. ar.* Sonst ist nur allgemein von Totenerweckungen die Rede.

Oratio eripuit pueros
Ananiam sociosque eius in fornace.

Qālā XVIII Šuhlāqā 1 (S. 154*ff.)
(abwechselnd 7 und 8 Silben).

12. Invocavit te Adam¹ intus in paradiso,
cum peccavisset et erravisset, et indulsit ei misericordia tua.
Invocavit te Abel² in sacrificio, quod obtulit,
et amor tuus eum amicum electum fecit.
Invocaverat te Henoch,³ qui coram te placuit,
et nutus tuus eum transtulit intus in paradisum.
Invocaverat te Noe⁴ intus in arca
et compensationem creationi eum fecisti.
Invocavit te Abraham,⁵ cum imponeret
filium suum altari, et amor tuus eum impedivit.
Invocavit Isaac⁶ filius Abrahae,
et victorem eum amor tuus fecit inter alienigenas.
Invocavit te Jacob⁷ in domo Laban
et fecit eum amor tuus patrem tribubus.

¹ or. C. gr. (τῷ πλάσει τοῦ Ἀδάμ), Cont B. 1.

² Außer den oben S. 20 Anmk. 2 namhaft gemachten Stellen nach Aφr. XXI 22. Aφr.-Is., Cont B. 1. Von der Erhöhung des um Rache schreienden Blutes Abels redet vielmehr *mart. Mar.*

³ AK VII 38, Aφr. Pr. (מֵחֵנוֹךְ אֵלֶיךָ אֱלֹהִים „Henoch entzückte wegen seiner Wohlgefälligkeit“). Aφr.-Is., *comm. an.*, or. C. gr. (τῇ μεταθέσει τοῦ Ἐνώχ), εὐχ. στ., Cont B. 1, Span. Inl. 3.

⁴ M, AK VII 37 (ἐξελθόντος τῆς κιβωτοῦ), Aφr. Pr. Aφr.-Is., *comm. an.*, *mart. Phil.*, or. C. gr., or. Vass., εὐχ. στ. (ἐν τῇ κιβωτῷ), Cont B. 1, 2, Span. Inl. 3.

⁵ M, S (בְּתֵר הַמִּזְבֵּחַ), AK VII 37 (μετὰ τὸ ἐξελεῖν ἐκ γῆς Χαλδαίων), Aφr. Pr. IV 4. Aφr.-Is., *cor. imp.*, *comm. an.*, *mart. Phil.*, or. C. gr. (τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ), or. Vass., Cont B. 1, 2, Span. Inl. 3.

⁶ S (deutscher Ritus: אֵל גִּבִּי הַמִּזְבֵּחַ כְּשֶׁנֶּעֱקָר, AK VI I37 (ἐν τῷ φρέατι τοῦ ὄρκου), Aφr. IV 4., Aφr.-Is., *cor. imp.* („in fruge“), *comm. an.* („de hostia et de manu patris sui Abrahae“), *mart. Phil.*, or. C. gr. (τῇ ἀντιδικήσει τοῦ Ἰσαάκ), Span. Inl. 3.

⁷ S (deutscher Ritus: בְּבֵית אֵל, AK VII 37 (ἐν Βηθλεέμ, lies: ἐν Βαιθῆλ!), Aφr. IV 4 (בֵּית אֵל „zu Bethel“). XXII 9. 22, Aφr.-Is., *cor. imp.* („in grege“), *can. παρ.*, *mart. Phil.*, or. C. gr., or. Vass., Cont B. 1, 2, Span. Inl. 3.

Invocavit te Joseph¹ in terra Aegypti,
 et ex servo dominum eum fecisti.
 Invocavit te Moyses² in monte Sinai,
 et pepercisti et dimisisti scelus populi.
 Invocavit te Josue³ in planitie Aialon,
 et impedivisti solem et lunam stare iussisti.⁴
 Invocavit te David⁵ in morte populi,
 et gladium a castris eius prohibuisti.⁶
 Invocavit te Elias⁷ propheta spiritus,
 et demisisti per eum pluviam et rorem.
 Invocavit te Elisaeus⁸ diligenter,
 et mortuum per eum ad vitam reduxisti.⁹
 Invocavit te Ezechiel¹⁰ in planitie
 et ossa mortua per eum suscitasti.

¹ S (deutscher Ritus: **רְבִּית הַמִּצְוִיִּם**), Afr. XXI 9. 22, Afr.-Is., *mart. Phil., mart. Mar., or. C. gr.* (τῇ πράξει τοῦ Ἰωσήφ), Cont. B. 2, Span. Inl. 1, 3.

² S (**בְּחוּרֵב**), AK VII 37 (ἐν τῇ ἐρήμῳ). 38, Afr. Pr. IV 7. XXI 10. 22. XXIII, Afr.-Is., *cor. imp.* („in rubo“), *comm. an.* („de manu Pharaonis regis Aegyptiorum“), *mart. Phil., or. C. gr.* (τῇ ῥάβδῳ τοῦ Μωυσέως), Cont. B. 1. 23, Span. Inl. 2, 3.

³ M, S (**בְּנִלְבָּי**), AK VII 37 (ἐν Γαλιλαίᾳ), 35, Afr. IV 7. (Sein Gebet **לְהַמְנוּתָּא דְּמַלְכָּא דְּבִלְיָא** „hemmt die Sonne und brachte den Mond zum Stehen“). XXI 10. 22. XXIII, Afr.-Is., *cor. imp.* („in proelio“ bezw. „in castris“ *mart. Phil., or. C. gr.* (τῇ παρθενίᾳ Ἰησοῦ τοῦ Ναβή). *or. C. aeth. et ar.* Ex. A.

⁴ Ebenso *or. C. gr.* (τῇ εὐχῇ ἣν ἠδξάτο ὁ Ἰησοῦς τοῦ Ναβή καὶ ἐκρατήθη ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη), Span. Inl. 2 („*invocans Deum in tanto nomine, dum hostem prostravit, diem tetendit*“), 3 („*dum hostes conterit populi Dei, solis cursum retinet in climate celi*“).

⁵ M, S (zusammen mit Salomo **בִּירוּשָׁלַיִם**), AK VII 37 (ἐν ἄλφῳ Ὄρνα τοῦ Ἰεβουσαίου), Afr. IV 8 (Vgl. oben S. 21 Anmk. 1) XXI 13. 22. XXIII, Afr.-Is., *or. C. ar.* (vor Goliath), Ex A., Cont. B. 1, 2, 3, Span. Inl. 1, 2, 3 und an den oben S. 21 Anmk. 1 und S. 23 Anmk. 1 namhaft gemachten Stellen.

⁶ Ebenso außer Afr. IV 8. Span. Inl. 1 („*quando continuisti angelum populum trucidantem*“).

⁷ M, S (**בְּהַר הַפְּרָתִי**), AK VII 37 (ἐν τῷ ὄρει τῷ Καρμηλίῳ), 38. Afr. XXI 14. 22. XXIII, Afr.-Is., *comm. an., or. C. gr.* (τῷ Καρμηλίῳ ὄρει Ἠλίου), *or. C. aeth.*, εὐχ. στ., Cont. B. 1, Span. Inl. 2, 3. Vgl. auch S. 12 Anmk. 2.

⁸ S (**בְּיַרְדֵּן**), AK VII 37 (ἐπὶ τῆς ἀτεκνοῦσης πηγῆς), Afr. XXI 15. 22. XXIII, Afr.-Is., *cor. imp.* („in fluvio“), *or. C. gr.* (τῇ δεήσει Ἐλισσαίου), Cont. B. 1, Span. Inl. 2.

⁹ Entsprechend Cont. B. 1 („*ipsius vivificationem Heliseus vidit in sepulcro*“), Span. Inl. 2 („*vivificavit oratione defunctum*“).

¹⁰ *or. C. ar.* (aber mit Bezugnahme vielmehr auf die Wagenvision!)

Invocavit te Ezechias¹ flebiliter,
et milia Assyriorum delevisti.

Invocavit te Jonas² e visceribus piscis,
et vitam eius ab interitu liberavisti.

Invocavit te Daniel³ e lacu,
et ab animalibus eum eripuisti.

Invocaverunt te Ananias eiusque socii,⁴
et liberavisti eos e fornace.

Invocavit te Job⁵ e tentatione sua,
et mille super bona eius addidisti.

Invocavit te publicanus in templo⁶ sancto,
et domum suam iustificatus descendit.

Invocavit te Simon⁷ cum demergeretur
in mari turbido, et vox tua eum extraxit.

Invocavit te latro in cruce,⁸
et regnum excelsum ei promisisti.

Invocavit te Stephanus, primogenitus martyrum,⁹
et ostendisti ei thronum maiestatis tuae.

Invocavit te Cyriacus, puer parvus,
et lancem refrigeravisti et confudisti regem.

Invocavit te Seleucus martyr decorus,
et a serpentibus vitam eius liberavisti.

¹ S (בְּהִלָּיו), AK VII 37 (ἐν ἄρρωστίᾳ καὶ ἐπὶ τοῦ Σενναχηρείμ), Afr. IV 8. XXI 16. 22. XXIII, Afr.-Is., *cor. imp.* („in lecto“), *can. par.*, *or. C. lat.* 2, *or. C. gr.* (δι' εὐχῶν Ἐζεχίου βασιλέως), *εὐχ.* *εὐχ.*, Span. Inl. 2.

² M, S (בְּמִשְׁיִי הַדָּגָה), AK VII 37 (ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους), Afr. IV 8. XXIII, Afr.-Is., *can. par.*, *Mart. Phil.*, *or. C. lat.* 2, *or. C. gr.*, *εὐχ.* *στ.*, Cont B. 3, Span. Inl. 1, 2. Vgl. auch S. 21 Anmk. 2.

³ S (בְּגִזְיוֹת), AK VII 37 (ἐν τῷ λάκκῳ τῶν λεόντων), Afr. IV 9. XXI 18. 22. XXIII, Afr.-Is., *comm. an.*, *can. par.*, *Mart. Phil.*, *or. C. lat.* 1, 2, *or. C. gr.* (τῇ νηστείᾳ τοῦ Δανιήλ), *or. C. aeth.*, *or. Vass.*, Span. Inl. 1, 2, 3, Ex A., Vgl. S. 21 Anmk. 2.

⁴ S (בְּתוֹךְ כְּבִשְׁן הָאֵשׁ), AK VII 37 (ἐν χαμίνῳ πυρός), Afr. IV 8. XXI 19. 22. XXIII, *can. par.*, *or. C. lat.* 1 und an den S. 21 Anmk. 2 namhaft gemachten Stellen.

⁵ *comm. an.* („de passionibus suis“), *or. C. gr.* (τῷ πειρασμῷ τοῦ Ἰώβ), *or. Vass.*

⁶ Griechische Bußgebete (vgl. oben S. 5f. mit Anmk. 8), *εὐχ.* *εὐχ.*

⁷ *or. C. lat.* 1, 2, *or. C. aeth. et ar.*, Cont. B. 3. Vgl. auch *cor. imp.* und, Ex. A (mit anderer Wendung!)

⁸ Vgl. oben S. 14 mit Anmk. 1.

⁹ Cont. B. 2 („in Stephano primus martyr.“).

Invocavit te Milles per domnum Papam
 et per illum ariditatem lateris eins curavisti.
 Invocavit te domnus Eugenius princeps agminis (asce-
 tarum),
 et fecisti per eum omne genus signa.

-
13. Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Adam, qui intus in paradiso te invocavit.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Abel, qui super oblationem suam te invocavit.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Noe iustum¹ intus in arca.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Abram rectum in terra Aegypti.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Isaac castum² in duabus nationibus.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Jacob rectum in loco Bethel.³
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Moysem, qui te invocavit in monte Sinai.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Josue, qui te invocavit in planitie Aialon.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Davidem, qui te invocavit et condonasti debita eius.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Salomonem,⁴ qui expergefactus est et vicit.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Eliam, qui te invocavit in procella.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Eliseum et confudisti eos, qui odio eum habebant.
 Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
 Jonam, qui te invocavit e visceribus piscis.

¹ Vgl. or. C. gr. (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Νῶε) und Span. Inl. 3 („*iustitiam servans in opere*“).

² Entsprechend Span. Inl. 3 („*castimoniae dono praeferens*“)

³ Zu dieser Ortsangabe vgl. oben S. 26 Anmk. 7.

⁴ M, S (vgl. oben S. 26 Anmk. 5), AK VII 37 (ἐν Γαβῶν), cor. imp. („*in templo*“), or. C. gr. (τῇ σοφίᾳ Σολομῶντος), Cont. B. 1. 2, Span. Inl. 2.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Danielem, qui te invocavit e lacu.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Ananiam sociosque eius in fornace.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Simonem, qui te invocavit e medio mari.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
peccatricem¹ et crimina eius dimisisti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
(mulierem) fluxum sanguinis patientem² in fide.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
centurionem et sanavisti puerum eius.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Jairum et filiam eius vivificasti.³

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Timaeum caecum et oculos eius aperuisti.⁴

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
latronem, qui te invocavit in cruce.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Zachaeum publicanum et debita eius condonavisti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
paralyticum⁵ et dolorem eius curavisti.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
decem leprosos,⁶ quos mundavisti verbo tuo.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Stephanum, quem invidia lapidavit.

Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti
Paulum electum, quem amor tuus piscatus est.⁷

¹ Griechische Bußgebete (vgl. oben S. 5f. mit Anmk. 8).

² *or. C. lat. 2, or. C. aeth. et ar., εὐχ. εὐχ.*

³ ἐξορκισμὸς τοῦ Χριστοῦ. Sonst ist nur allgemein von Totenerweckungen die Rede.

⁴ Sonst nur allgemein von Blindenheilungen: *or. C. lat. 1, or. C. aeth. et ar., or. Vass. u. s. w.*

⁵ So im Singular AKV 7 § 37, *or. C. aeth. et ar., or. Vass., εὐχ. εὐχ.* Dagegen *or. l. lat. 2*: Plural („*qui paralyticos ad sua membra revocasti*“).

⁶ Sonst ist nur allgemein von Aussätzigenheilungen die Rede.

⁷ Vgl. Cont. B. 2 („*in Paulo Spiritus sanctus Paraclitus*“). 3 („*unde Paulus Apostolus praedicabat*“). Vgl. auch *cor. imp.* und Ex A. (mit anderer Wendung).

Qālā XVIII Šuḥlāqā 5 (S. 171)*
(Metrum schwankend).

14. Reduc nos, Domine noster, ad cratem amoris tui, sicut
reduxisti
latronem super Golgotham, et videamus clementiam
tuam.

15. Abraham benedixit Isaac et Isaac Jacob;
benedictiones trium illorum sint super nos.
Benedictio tua, Domine noster, benedixit Job et Moysi
et Aaron;
eadem benedicat congregationi nostrae orationibus
illorum.

Qālā XIX (S. 174)*
(6×7 Silben).

16. Oravit Daniel rectus
intus in lacu leonum
et Dominus clausit ora eorum,¹
et in ecclesia, quam quotidie turbat
sordibus invidiae suae malus,
pax et tranquillitas Jesu regnet.

Qālā XX (S. 178)*
(Metrum schwankend).

17. Angelus, qui salvavit Jacob, cum fugeret
et esset in secunda mansione,
ipse comitem se fragilitati meae iungat
in via, qua ibo,

¹ Entsprechend Aφr. IV 9 (ἡμεῖς καὶ οἱ λέωνες καὶ ὁ θεὸς
„und sein Gebet schloß den Mund der Löwen), *mart. Phil.* („qui leonum ora
clausisti“), *or. C. gr.* (καὶ ἔφραγεν τὰ στόματα τῶν λεόντων), *Span. Inl. 2*
(„leonum avidos rictus et edacia ora restrinxit“).

et stella, quae magos duxit,
 ducat me semita iustitiae, quo tibi placuerit,
 quia tu, mi Domine, scis
 non angelum me invocare
 neque stellam exspectare,
 sed nutum tuum deprecari,
 ut oratione Jacob eam et redeam
 et nomen tuum collaudem.

Qālā XX Šuḥlāqā 4 (S. 187)*
 (Metrum schwankend).

18. **I**nvocavit te Elias in montis cacumine
 et exaudisti eum, mi Domine, in tempore necessitātis,
 et nunc nostrae, qui te invocamus, bone domine,
 vitae orationibus Eliae parce
 et victum nostrum dita.

Qālā XXIV Šuḥlāqā (S. 210)*
 (10 + 11 + 10 + 11 Silben).

19. **I**nvocaverunt te Jonas intus in pisce, et exaudisti eum,
 Ananias sociique eius, in fornace, et eripuisti eos,
 et omnis creatura cum dolore te invocat.
 Parce ei et miserere eius, sicut soles.
Deus, qui Ninivitis pepercit, parce nobis
 neve aspectum tuum averteris a generatione nostra mala.
-

Deus, qui Jonam intus in pisce custodivit
 et Danielelem intus in lacu leonum,
 custodi servos tuos ab adversario malo
 et omnes nos dignos fac thalamo tuo cum sanctis tuis.

Zwei nestorianische Hymnen über die Magier.

Herausgegeben von

Prof. Dr. Adolf Rucker.

Das Kernstück des nestorianischen Nachtoffiziums, der sogenannte Mauteßā, weist als Produkt einer eigentümlichen Entwicklung in der Hauptsache kürzere und längere Stücke liturgischer Poesie auf, die nur durch kurze Psalmworte unterbrochen sind. In letzter Linie mag diese Form auf den responsorischen Psalmenvortrag zurückgehen, oder sich wenigstens an ein fortgeschrittenes Stadium der Entwicklung desselben anlehnen.¹ Der ganz frei, nur in Rücksicht auf das sich anschließende poetische Stück ausgewählte, aus dem Zusammenhang mit dem Vollpsalm herausgerissene Psalmtext, meist nur einige wenige Worte, ist ganz und gar zur Nebensache geworden, die liturgische Poesie hat völlig die Vorherrschaft gewonnen, wie sich in analoger Weise auf dem Boden des byzantinischen Ritus die neun Oden aus den ursprünglichen neun biblischen Cantica entwickelt haben. So ist für uns in diesem Endstadium der Mauteßā des nestorianischen Officium nocturnum eine Fundgrube liturgischer Lieder geworden; besonders die Endpartien einzelner Gruppen, die als Vorsatzstück Hinweise auf die Teile der die Vollpsalmen abschließenden kleinen Doxologie, **ܕܒܪ** (Sprich das „Gloria Patri“), **ܠܠܗ** (Sprich das „In saecula“) und **ܕܡܠܟܐ** („Omnis populus dicat Amen“) tragen, sind meist zu langen Dichtungen ausgewachsen, die in Erinnerung an die ursprüngliche Funktion auch den Namen ‘Ōnīṭā (Responsorium) haben, obgleich sie sich der Form nach häufig mit der älteren Sôṣṭā (Wechselgesang) berühren (vgl. I). — Bei den Vorarbeiten für ein Repertorium dieser religiösen Gesänge fand ich in einer Berliner Hs. zwei Weihnachtslieder, die eine Veröffentlichung verdienen. Ich habe sie bisher noch in keiner anderen Hs. gefunden, womit nicht gesagt werden soll, daß sie sonst nicht vorkommen, denn die Angaben der Kataloge sind vielfach unzureichend, und bei der Durchforschung der Hss. selbst muß ich mich aus naheliegenden Gründen auf die Schätze der Berliner Sammlung beschränken. In Nr. I haben wir ein Stück von echter, köstlicher Volkstümlichkeit,

¹ Vgl. A. Baumstark, *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients*, in „*Gottesminne*“ VII, 1912/13, S. 290 ff. bes. S. 900 ff.

das größtenteils in Form eines Dialogs in behaglicher Breite und naivem Tone das Zusammentreffen der Magier mit „Herodes, dem unreinen König“ schildert. Das Metrum ist wie bei Nr. II das sieben-silbige, die Strophenlänge ungleich; ein Autor ist weder hier noch bei II genannt. Nr. I wird zum ܠܠ des I. Mauteßā des Weihnachtsfestes auf die Melodie ܡܬܝܕܠܟܝܢܐ ܐܬܝܢ gesungen. Nr. II ist formell weniger anziehend, enthält aber eine Reihe der für die Ausgestaltung der Magierlegende auf syrischem Sprachgebiet charakteristischen Elemente; aus dem II. Mauteßā desselben Festes entnommen, hat das Stück die Psalmenworte ܡܬܝܕܠܟܝܢܐ ܐܬܝܢ an der Spitze und ist wie die unmittelbar vorangehenden Gesangsstücke nach der Melodie ܟܕܐܝܢ ܐܬܝܢ zu singen.

Die beiden Lieder sind der Berliner syr. Hs. *Ms. orient. Fol. 620* (Nr. 43 des Sachauschen Kataloges, Bd. I, S. 159 ff.) entnommen; Nr. I steht auf fol. 22b—24a der Hs., Nr. II auf fol. 27b—30a. Die Hs. ist eine Gazzā, die Gesangsstücke der nicht zahlreichen unbeweglichen Feste des Kirchenjahres enthaltend. Die betreffenden Blätter gehören einer jüngeren, wohl aus dem Jahre 1836 stammenden Ergänzung an, während der Hauptteil im Jahre 1537 geschrieben wurde; der jüngere Teil ist durchweg vokalisiert, weist aber öfters Schreibversehen auf.

Mit der Magiererzählung hat sich Poesie und Prosa der Syrer begreiflicherweise oft und gern beschäftigt; schon Ephrem hat diesen Gegenstand in verschiedenen Liedern behandelt. Die üppige Umrandung mit legendären Zügen setzt jedoch erst später ein. Da die vorliegenden Lieder, die ja einer jüngeren Periode des Wiederauflebens der Dichtkunst ihr Entstehen verdanken, solche Elemente enthalten, möchte ich das Wichtigste hervorheben und ihr sonstige Vorkommen in der syrischen Literatur kurz notieren. Ich kann mich um so mehr darauf beschränken, da der ganze Legendenkomplex in einem weiteren Zusammenhange in dem schönen Werke von H. Kehrer, *Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst I*. Leipzig 1909 behandelt worden ist.

1. Nach beiden Liedern haben die Magier die Kenntnis von der wunderbaren Geburt des Messias aus der Überlieferung des Zardušt, die in I wohl nach Analogie der christlichen Bibel „Testamente“ genannt wird. — Schon in der „Schatzhöhle“¹, deren Redaktion dem 6. Jahrhundert angehören dürfte, entnehmen die Magier ihre Kenntnis dem Orakel des Nimrod. Gegen Ende des 8. Jahrhunderts widmet Theodor bar Kōnī in seinem *Liber scholiorum*² der Prophezie des Zardušt über die Geburt des Messias einen ganzen Abschnitt, den im 13. Jahrhundert

¹ Hrsgegeb. u. übers. von Carl Bezold, Lp. 1883 und 1888. S. 57 der Übers.

² Hrsgegeb. von Addai Scher, CSCO. Script. Syr. Ser. II. Tom. 66. S. 74.

Salomon von Baṣrā in seinem Buche „Die Biene“¹ fast wörtlich übernimmt. In dem um 850 entstandenen Evangelienkommentar des 'Îṣō'dāḏ von Merw² wird unter den verschiedenen Möglichkeiten, woher die Magier ihr Wissen schöpften, als die zutreffende die Überlieferung des Zardušt genannt. Ebenso enthält der Evangelienkommentar des Jakobiten Dionysios bar Ṣaliṣī³ (12. Jahrhundert) diese Angabe.

2. Eine weitere Eigentümlichkeit der syrischen Magierlegende betrifft die Angabe, wonach die Geschenke der Magier einst von dem Stammvater Adam aus dem Paradiese mitgenommen und auf wunderbare Weise für den zweiten Adam aufbewahrt worden seien. Dieser Zug findet sich wieder in der „Schatzhöhle“⁴ und den verwandten Schriften, und wird schon von Theodor bar Kōnī⁵, 'Îṣō'dāḏ von Merw⁶ und Salomon von Baṣrā⁷ als irrig zurückgewiesen.

3. Am Anfang des zweiten Liedes wird gesagt, daß der wunderbare Stern das Bild eines Weibes mit einem Kinde im Schoße in sich trug. Auch dieser Zug der Legende geht auf die Erzählung der „Schatzhöhle“⁸ und die Ausführungen 'Îṣō'dāḏs von Merw⁹ zurück; Barhebräus¹⁰ kennt ihn als die Ansicht „einiger“, und das *Chronicon civile et ecclesiasticum*¹¹ des 13. Jahrhunderts erwähnt ihn ebenfalls. An die Verwendung dieses Motivs in der armenischen Miniaturmalerei hat Baumstark erinnert (bei Kehrler I S. 21 Anmerkung 3). Nach der *Scriptura Seth*, die im *Opus imperfectum ad Matthaeum* zitiert wird,¹² hat der Stern in sich das Bild eines Kindes mit einem Kreuz.

4. Während in der Legende des Abendlandes die Dreizahl der Magier feststeht, kennt die syrische Literatur mit wenigen Ausnahmen zwölf Magier und weiß auch deren Namen anzugeben. Die „Schatzhöhle“¹³ nennt freilich nur drei Namen, wie auch die „History of the blessed Virgin Mary“¹⁴ nur drei Magier kennt; 'Îṣō'dāḏ von Merw¹⁵

¹ E. A. W. Budge, *The Book of the Bee (Anecdota Oxoniensia, Sem. Ser. Oxford 1886 vol I, Part. 2. S. 49*, engl. Übers. S. 81. Latein. Übersetzung von J. M. Schönfelder, Bamberg 1886, S. 61.

² Hrsgegeb. von Margaret Dunlop Gibson in den *Horae semiticae*, Nr. 5. S. 19 der engl. Übers.

³ Hrsgegeb. von I. Sedlaček und J.-B. Chabot, *CSCO. Script. Syr.* Ser. II. Tom. 98. S. 94.

⁴ S. 57. Auch im „Buch der Rollen“ (Testament des Adam) Hrsgegeb. v. M. D. Gibson in den *Studia Sinaitica* Nr. VIII. S. 17.

⁵ S. 69.

⁶ Übers. S. 20.

⁷ Budge, S. 25; engl. Übers. S. 85; lat. Übers. von Schönfelder S. 63.

⁸ S. 56.

⁹ S. 16.

¹⁰ *Scholia in Ev. Matthaei*, hrsgegeb. von Joh. Spanuth, Göttingen 1879 S. 6.

¹¹ Hrsgegeb. von Rahmani, Scharfah 1904. S. 61. (Hinweis Baumstarks bei Kehrler I S. 21.)

¹² Migne, *PG.* LVI, Sp. 637.

¹³ S. 57.

¹⁴ Hrsgegeb. von E. A. W. Budge, London 1899. S. 31. Übers. S. 35.

¹⁵ Bei Barhebraeus, *Scholia in Matth.* S. 12.

nähert sich der Zwölfzahl, indem er drei Könige und neun vornehme Begleiter annimmt. Sonst findet sich bei den Syrern durchweg die Zwölfzahl: so bei Jakob von Edessa († 708) und unter Nennung der Namen bei Theodor bar Kōnī¹ Dionysios bar Šalibi², Michael dem Großen († 1190)³ und Salomon von Baṣrā⁴. Die Liste, die der zweite Hymnus enthält, berührt sich am meisten mit der Theodors bar Kōnī; ich habe die Vokalisation der Hs. unverändert wiedergegeben, um einen Vergleich der Listen bei Kehler I S. 72f. zu erleichtern; eine Untersuchung über das Verhältnis der Namen geht über meine Aufgabe hinaus.

Einer Erläuterung bedarf vielleicht noch die längere Meditation, die sich bald hinter den einleitenden Versen des zweiten Gedichtes einschleibt und den Verlauf der Schilderung unterbricht. In diesem

¹ S. 72.² S. 89.³ *Chronique*... hrsg. von J.-B. Chabot, Paris 1900 I, 2 S. 141 der Übersetzung; ein Name ist ausgefallen, dafür ist der aussendende König genannt.⁴ S. 63.

221) | נפם לבא כחש יחיד. דבלבא זכא אדחל. שגב וסגור
: ארמון ארמון. ארמון ארמון ארמון

אז, זכא ארמון. דבלבא ארמון ארמון. ארמון
אז ארמון ארמון. לבא ארמון ארמון. ארמון
: ארמון ארמון. ארמון ארמון ארמון 5

אז ארמון ארמון. ארמון ארמון. ארמון ארמון
: ארמון ארמון. ארמון ארמון ארמון

אז ארמון ארמון. ארמון ארמון. ארמון ארמון
: ארמון ארמון. ארמון ארמון ארמון

אז ארמון ארמון. ארמון ארמון. ארמון ארמון 10
: ארמון ארמון. ארמון ארמון ארמון

אז ארמון ארמון. ארמון ארמון. ארמון ארמון
: ארמון ארמון. ארמון ארמון ארמון

Abschnitt haben wir den Typus einer älteren Schicht von Weihnachtsliedern vor uns, wie wir bei Ephrem so zahlreiche Beispiele finden¹, ja diese Partie könnte geradezu von Ephrem selbst stammen. — Zunächst eine Aufforderung zum Lobpreis, betonen die folgenden Strophen den Gegensatz zwischen der äußeren Niedrigkeit des Kindes und der Herrlichkeit des Gottessohnes, ein Gedanke, den Ephrem nach den verschiedensten Richtungen variiert. Die Fülle der Zeiten ist da, die Gewalt der finsternen Mächte ist gebrochen, heißt es gegen Schluß dieses Abschnittes. — In dieser Art wird ganz wie bei Ephrem der theologische Gehalt des Weihnachtsgeheimnisses, der Ensarkosis, von unserem Gedicht ausgeschöpft, das nun wieder zur Schilderung der Handlung zurückkehrt.

¹ Darauf hat schon Kehrer I S. 14 f. nachdrücklich hingewiesen. — Besonders typisch sind die Madrašē in natalem Domini, im 2. syr.-lat. Bande der röm. Ausgabe S. 396–435. Das Beste hat P. Pius Zingerle O. S. B. in schöner poetischer Form deutsch wiedergegeben im 4. Bde. der ausgewählten Werke E's. Innsbruck 1833.

Ein Gerücht entstand in Israel, ein großer König sei geboren; Herodes hörte es und Schrecken ergriff ihn und Angst befiel sein Herz.

Er begann zu suchen und zu forschen, die Wahrheit der
 5 Sache zu erfahren, und frug: „Was ist das für ein Gerücht, das uns zu Ohren kam, und aus wessen Munde ward es vernommen? Und wer ist's, der es in die Öffentlichkeit brachte?“

Da nahten sich seine Diener und sprachen zu ihm, zu Herodes, dem unreinen König: „Siehe, zwölf Männer sind
 10 angekommen, und sie verkünden dies.“

Und es antwortete der König seinen Dienern, sie sollten die Männer zu ihm führen, damit er von ihnen höre, was sie sagten, und das Gerücht, das er gehört, bestätigten.

Die Diener zogen aus, wie ihnen befohlen, und führten
 15 die Männer vor ihn; da blickte der König die zwölf Männer an und frug sie und sprach zu ihnen:

„Sagt mir doch, o Männer, welches ist das Land eurer Herrschaft und aus welcher Gegend seid ihr? Und was ist der Grund eures Kommens und welches ist euer Bekenntnis
 20 und wem bringt ihr Anbetung dar?“

Da antworteten die Männer und sprachen zu ihm, zu Herodes, dem unreinen König: „Aus dem Perserlande sind wir, aus der Gegend des Ostens und aus einem Lande gar weit, unzählige Meilen (entfernt). Das Feuer und die Sonne
5 beten wir an, das Bekenntnis Hôrmîzd' des Königs.“

Da antwortete der König Herodes und sprach zu den Männern, die da gekommen: „Sagt mir doch o Männer, was ist der Grund eures Kommens, und wozu habt ihr all die Mühe des langen Weges auf euch genommen? Ihr seid doch nicht
10 etwa Spione, gekommen um unser Land auszukundschaften?“

Da antworteten die Männer und sprachen zu ihm, zu Herodes, dem unreinen König: „Edelleute sind wir, und Söhne von Edlen und vom Geschlecht und Stamm von Königen, und erhaben ist der Zweck unseres Kommens über Spionendienst;
15 du magst sorglich nachforschen, wie es billig und recht ist für Könige.“

Da antwortete der König Herodes und sprach zu den Männern, die gekommen: „Ich verlange die Wahrheit über eure Ankunft in unserm Lande zu erfahren und (dann) werde
20 ich euch die Ehre erweisen, die vornehmen Leuten wie euch gebührt. Und wahrlich, das Aussehen eurer Personen bezeugt, daß ihr Könige seid.“

Da antworteten die Männer und sprachen zu ihm, zu Herodes, dem unreinen König: „Das ist der Grund unseres Kommens
25 in euer Land, reich an Helden: Ein Stern nämlich ging auf in unserer Gegend und deutete uns die Geburt eines Königs an, im Judenlande geboren, und er ist der König von Israel.“

Da antwortete der König Herodes und sprach zu den Männern, die gekommen: „Ihr seid also edle Männer, und
30 Magier seid ihr, und von eurem Munde habe ich es gehört, das Feuer und die Sonne betet ihr an, und wenn wahr sind eure Worte, wer hat euch offenbart, daß ein König ist dieser?“

Da antworteten die Männer und sprachen zu Herodes, dem unreinen König: „Aus dem Geschlechte unserer Väter wurde ein weiser Mann geboren, Zardušt war sein Name, mit dem er von Geburt an genannt wurde, und dessen
5 Weisheit alle Weisen unserer Zeit übertraf; und dieser schrieb in seinen ‚Testamenten‘ über diesen König und über den Stern.“

Und es antwortete der König Herodes und sprach zu den Männern, die gekommen: „Kam von diesem Manne Zardušt
10 Kunde in die Öffentlichkeit? War er ein Prophet und hat er über diesen König und seinen Stern prophezeit? Oder (beruht Kunde von ihm) etwa (nur) auf seiner Gelehrsamkeit und der Weisheit seiner Lehre? Ich bitte, offenbart mir die volle Wahrheit, die geschrieben steht in seinen ‚Testamenten‘?“

15 Da antworteten die Männer und sprachen zu ihm, zu Herodes, dem unreinen König: „So schrieb er in seinen ‚Testamenten‘ und überlieferte es der Schar seiner Schüler: ‚Dieser König wird von einer Jungfrau geboren, aus Judas Samen; er ist ein wirklicher König, den alle Könige anbeten.
20 Und siehe, ein Stern geht auf und strahlt, so daß er euch Führer sein wird. Nehmet Weihgeschenke in eure Hände und Glauben in eure Herzen, gehet und fallt vor ihm nieder, betet ihn an und bringt ihm eure Geschenke dar.“

Da antwortete der König Herodes und sprach zu den
25 Männern, die gekommen: „Seid willkommen, edle Männer, und hochgepriesen sei eure Ankunft, denn ihr habt mir heute die Botschaft des Lebens und der Erlösung gebracht. Ich weiß, ihr seid recht müde von der harten Anstrengung des Weges; ruhet ein wenig aus, bis ich euch entlasse, und ich
30 will euch ziehen lassen und in Frieden sollt ihr abreisen.“ So ließ sich sein Mund vernehmen, wie um ihre Würde zu ehren, im Herzen aber sann er Böses und beschloß den Tod des Kindes.

Und er schickte nach den Lehrern und Weisen der Juden und frug sie und sprach zu ihnen: „Wo soll der Messias geboren werden?“ Und sie antworteten und sprachen zu ihm, zu Herodes, dem unreinen König: „In der Stadt Davids, 5 in Bethlehem, dort soll der Messias geboren werden, denn so steht geschrieben beim Propheten: ‚Und er soll mein Volk Israel regieren‘.“

Und als Herodes dies hörte, zitterte und erschrak er im Herzen und heimlich rief er die Magier und frug sie und 10 sprach zu ihnen: „Ich möchte von euch Monate und Tage und auch die Stunden wissen, wann euch dieser Stern erschien, der den Erlöser euch kündete; von Freude bin ich erfüllt auf einmal, von Entzücken und Wonne.“

Da antworteten die Männer und sprachen zu ihm, zu 15 Herodes, dem unreinen König: „Im Monat Kanun I, am fünfundzwanzigsten Tage, am vierten Tage der Woche, zur dritten Stunde des Tages ging der Stern auf, und sein Licht verdunkelte die Strahlen der Sonne, der war unser Führer und er zeigte uns den Weg.“

20 Da antwortete der König Herodes und sprach zu den Männern, die gekommen: „Ich freue mich über eure Ankunft, o Schar der Männer, die ihr gekommen, und meine Seele jubelte, da ihr mir Nachricht brachtet über den König, geboren in Juda. Doch ein Geheimnis soll es sein für mich, 25 was ich mit weisen Männern wie ihr besprach, ich bitte euch, daß niemand von dem, was ich sagte, erfahre. Zieht unbemerkt fort und forschet nach dem Könige, der geboren ist in Juda, und wenn ihr ihn gefunden habt, betet ihn an, und kommt und zeigt es mir an, daß auch ich hingehe und 30 seine Herrlichkeit anbete, und von seiner Majestät gesegnet werde. Ich wünsche sehnlichst heut als erster ihn anzubeten.“

Da gingen die Männer hinweg, die gekommen waren, und der Stern ging vor ihnen her und blieb stehen über dem Orte, wo das liebeleiche Kind war. Und sie freuten sich gar sehr, daß ihr Werk zur Vollendung gebracht war. Es gingen die
5 Männer hinein und sahen das Kind, das im Schoße seiner Mutter ruhte. Und sie beugten die Knie und beteten es insgesamt an. Und sie brachten ihm Geschenke dar, Gold, Myrrhe und Weihrauch. Drei Geschenke brachten sie dar: Gold, passend für seine Königswürde, Weihrauch für seine Gottheit und Myrrhe,
10 die sein Leiden andeutet und seinen Tod für unsere Erlösung. —

Kommt, Geliebte, lasset uns ihm reine Früchte darbringen, Jesu zu Ehren, unseres Königs und Messias, und von ihm Vergebung und Erbarmen für unsere Verfehlungen erbitten, und vertrauen wir auf ihn, denn er ist barmherzig und gießt seine Barm-
15 herzigkeit aus über uns alle, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.

II.

Bei der Geburt des Sohnes, Christi, unseres Herrn, ereignete sich Neues und Wunderbares von den Juden bis zu den Persern, denn erfüllt war alles, was geschrieben steht bei allen Propheten, die es gab. Ein Stern wandelte am Himmel,
20 indem er seine Bahn nach dem Lande Persien nahm, und es war in ihm das Bild eines Weibes und in ihrem Busen war ein Kind, welches sie stillte. Und geschrieben standen auf ihm die Worte: „Dieses ist ein König, der König der Könige“. Und durch sein Licht lud er die Magier ein, den König
25 aufzusuchen, der geboren sei in Juda, wie man erwartete.

Erhebe dich, Persia, erhebe dich, Verirrte, warum schläfst du auf dem Lager des Heidentums und der chaldäischen Verirrung?

Wache auf, Götzendienerin, wache auf und sieh den Gottessohn, der sich in der Wohnung der Sterblichen nieder-
30 gelassen hat.

Sieh, wie sie zu seiner Ehrung hineilen, Schätze seiner Weisheit tragen sie, die Diener seiner Gottheit und verteilen die Höhe und die Tiefe.

Könige und Richter der Erde beten ihn an als ihren
5 Herrn und bringen ihm Geschenke dar.

Auf, bereite vor die Söhne deines Adels, die Gelehrten, die Söhne des Hofes, daß sie ihm ihre Anbetung darbringen.

Wo sind die Offenbarungen, die dir Zardušt gab, und Bil'am, der Sohn des Beor, der Seher?

15 Vollende durch die Tat das Wunderbare, das dir die Geber der Vorzeichen andeuteten und bete den erstgeborenen Sohn an.

Bringe Gold zu seiner Ehrung, das er von dir als Steuer fordert, da er König ist und über das All herrscht.

15 Nimm edle Myrrhe in deine Hände, die die Leiden seiner Menschheit heilt, denn ein Wesen ist er, das unter unseresgleichen wohnt.

Gehe, bringe seiner Göttlichkeit den Weihrauch dar, der seiner Majestät ziemt, denn Herr ist er von Ewigkeit.

20 Spiele vor ihm auf deiner Harfe, denn so verlangt seine Herrschaft Ehrung von seinen Geschöpfen.

Verachte ihn nicht als Armen, denn Lichtglanz umgibt ihn und seinen Thron umkleidet die Feuerflamme.

Und seine Diener sind Feuergeister, und seine Heerscharen
25 schweben in der Luft und singen ihm Lob.

Arm und verachtet ist er dem Aussehen nach, ein junger Löwe ist er, der in der Krippe liegt, wer möchte es wagen sich ihm zu nahen?

Er trinkt die Milch seiner Mutter und ruht im Busen
30 seiner Gebärerin und es bedienen ihn die Engel.

Sein Lallen ist das eines Kindes; auf den Knien getragen wächst er auf und es lieblosen ihn Himmel und Erde.

Umwickelt und verhüllt in Windeln — Gewänder von Byssus und Purpur werden vor seiner Würde für nichts geachtet.

Es schweigen und verstummen die Geschöpfe, und wer
5 könnte das Kind anreden, den Herrscher der Welten?

Es gleicht einem Menschen dem Äußern nach und (doch) erzittern die Scharen des Himmels und jeder eilt zu seiner Ehrung.

Auf seinem Haupte trägt es die Krone der Glorie, denn
10 durch ihn ist Friede und Versöhnung und er verkündet die Botschaft der Erlösung.

Ein Edikt trägt er vom Schöpfer, in dem Freudiges verzeichnet steht für die Himmlischen und Irdischen.

Seinen Ruf verbreiten die Erdbewohner, seine Frohbotschaft
15 die Geister, seinen Frieden die Flammenwesen.

Es freut sich die Höhle über seine Geburt, es jubelt Ephrata in Juda, daß in ihm die Erwartung der Völker geboren wurde.

Aufgehört hat die Herrschaft der Gewalten, des Todes
20 wie auch des Teufels; und siehe, bitterlich seufzen sie.

Zu Ende ist die Reihenfolge der Propheten, verstummt die Stimme der Seher, denn erfüllt sind ihre Weissagungen. —

Diese Worte hörte jene irrende Tochter Persia, die behaftet war mit dem Stolz des Irrtums.

25 Solche Worte senkte in ihre Ohren jener Stern der Gerechtigkeit, der geschickt war ihr zu künden die Geburt des Messias.

Der Sproß, der ausging aus dem Hause Davids und geboren wurde im Lande Juda und dessen Licht aufleuchtete im Morgenlande.

30 Und er brachte das Land Persien in Aufregung, es wurde bestürzt über seine Strahlen und es kamen zusammen alle Könige und auch die Gelehrten und Fürsten der Perser.

Und sie forschten und fanden in ihren Büchern, daß der
Messias ausgehen sollte aus dem Hause Davids und Abrahams
am Ende der Zeiten auf Erden.

Und sofort erhob sich Persien in Eile und wählte aus
5 seinen Söhnen zwölf gelehrte Männer aus.

Und schickte sie, daß sie mit Umsicht die Ankunft des
himmlischen Königs der Könige erforschten und des Trägers
der Kronen jeglicher Herrschaft.

Ihre Namen sind: Zarwandad bar Tàban und Hormîzdad
10 bar Seṭrôs und Gûšnàsaph bar Gûndàphar.

Îrîšâk bar Mîhrôḵ und Zarwandad bar Warwandad und
Îrîhô bar Kesrô und Artaḫšîst bar Hôlîd.

Und 'Est'abdôn bar Šîsrôn und Mîhrôḵ bar Hôhîm und
Hšîraš bar Šaphàn und Šardàlah bar Beldàràn.

15 Und Mrôdâk bar Beldàn, zwölf Könige, Königssöhne, und
sie nahmen mit sich Geschenke.

Gold und Myrrhe und Weihrauch, die Vater Adam aus
dem Paradiese mitnahm und die von unserm mystischen Vater
zur Ehrung seines eingeborenen Sohnes aufbewahrt wurden.

20 Und sie machten sich auf den Weg und reisten ab und
ein Engel geleitete sie, bis sie das Judenland betraten.

Und als sie bei den Hebräern eintrafen, ließ der Stern
seine Strahlen verlöschen und sie begannen unterwegs zu
fragen, bis sie nach Jerusalem kamen.

25 Und als die Israeliten von den chaldäischen Prinzen das
Gerücht hörten, brachten sie (es) vor ihren König Herodes,
den Frevler.

Und insgeheim ließ er die Magier kommen und heuch-
lerisch frug er sie, wann ihnen das Vorzeichen des leuchtenden
30 Sterns erschienen sei.

Und er berief sie öffentlich und sandte die Magier aus:
„Gehet und forschet, wo er ist, der euch zu seiner Ehrung gerufen.

מכאן תראה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

30a |

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

והנה, מן הנה, כי כל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.
 * וכל המעשה, מן הנה, כי כל המעשה.

20

Und wenn ihr ihn gefunden habt, kündet es mir, daß auch ich voll Eifer hingehe, ihn verehere und anbete, ihn preise und deinen Namen bekenne.“

Und als die Assyrier weggingen, ließ der Stern wieder
5 seine Strahlen leuchten, wie er vorher vorangezogen war, und führte sie nach Bethlehem.

Und als sie an die Höhle kamen, wo der Sohn des Allherrn lag, nahmen sie die Kronen von ihren Häuptern und legten sie ihm zu Füßen.

10 Und sie knieten alle nieder und beteten ihn an, und sie glaubten und bekannten seine Herrlichkeit, denn sie hatten das Neue, das geschehen war, mit Hilfe des Sternes gesehen, der ihnen die Geburt des Messias angedeutet hatte.

Und sie öffneten die Schätze ihres Vermögens, und brachten
15 ihm ihre Geschenke dar, drei Geschenke brachten sie dar, die andeuten den Menschen, den König, den Gott.

Und jubelnd riefen sie laut: „Heilig, heilig, heilig bist du Christus, der du am Tage deiner Geburt Erde und Himmel erfreut hast.

20 Preis sei dir Herr, der du deine Vorsehung walten ließest in all unsern Wegen und Pfaden und in den Gedanken unsers Sinnes, Preis sei dir, Preis deinem Namen.

Preis sei dir, der du durch den Glanz deines Sternes uns eingeladen und gerufen hast zum großen Tage deiner Geburt
25 und die ganze Erde erfreut hast.

Preis sei dir Herr, daß wir dich als Kind in der Krippe gesehen haben und unser Verstand doch nicht zweifelnd wurde, Preis sei dir, Preis deinem Vater.

Preis sei dir, daß wir die Geschenke, die du uns gabst,
30 deiner Göttlichkeit darbringen dürfen, unbefleckten Herzens und reinen Gewissens.

Preis sei dir, der du aus dem Nichts unsere Natur geschaffen und sie geordnet hast, und deine Geschöpfe gewürdigt hast, daß sie (ver)ehren und kommen und deine Majestät anbeten dürfen.

5 Maria, die das sah, was geschah, segnete die Magier: „Jener, dessentwegen ihr gekommen seid, sei (euch) Begleiter auf euren Wegen, und in ihm möget gesegnet sein in Ewigkeit.“

Und uns, die wir den Tag deiner Geburt feiern in Gesängen des Heiligen Geistes, würdige uns alle, daß wir deine Gnade
10 erfahren am großen Tage deiner Wiederkunft, und wir alle einmütig rufen dürfen: Preis sei dir von jedem Mund der Engel und Menschen von Ewigkeit zu Ewigkeit.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Die Apologie und der Libellus Justins d. M.

Von

Professor Dr. R. Gansyniec.

Unsere Kenntnis des Justintextes beruht ausschließlich auf einer einzigen Handschrift, *Paris. Graec. 450* vom J. 1364. Diese Handschrift ist in mehr als einer Beziehung von Interesse. Es ist ein Corpus justinischer Schriften, das eingeleitet wird mit Exzerpten aus Photios' Bibliothek über Justin (fol. 1—5^r) und aus Eusebios' Kirchengeschichte über Justin, Polykarp und Irenaeus (6^r). Die sogen. zweite Apologie geht voran als τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον, die erste folgt zugleich mit einem Anhang von drei Reskripten als τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἰουστίνου ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ. An diesem merkwürdigen Sachverhalt ist nun zweifelsohne Eusebios schuld; diese Tatsache sollte man sich stets vor Augen gehalten und die entsprechenden Folgerungen daraus gezogen haben. Eusebios' Kirchengeschichte war bald nach ihrem Erscheinen neben der Heiligen Schrift und den Heiligenleben das volkstümlichste Buch der Christen, das wir selbst in den Händen ägyptischer Mönche finden und dessen Besitz zum Beispiel Augustinus bei jedem gebildeten Christen voraussetzte. Daß sie auch auf die philologische Tätigkeit, der unsere Hds. ihre Entstehung verdanken, vielleicht schon vor Photios und seiner Schule eingewirkt hat, hat man bereits gelegentlich bemerkt; für die Nachricht des Ps.-Josephus über Christus vermutet Ed. Norden, daß dieses Josephuszitat wahrscheinlich aus Eusebios, der es in seinem Exemplar gefunden hatte, in andere Exemplare des Josephus

hineinkorrigiert wurde.¹ Und lange vor ihm hatte H. Gelzer auf einen analogen Fall gelehrter Arbeit in unserem Tatiantext hingewiesen: 'Die Lesart unserer Handschriften (bei Tatian über das Zeitalter Homers) geht auf gelehrte Diaskeuase zurück, welche Tatian mit der Sosibiosnotiz bei Clemens in Übereinstimmung brachte.'² Die Beweise für dieses energische Zugreifen früherer Herausgeber, deren Gewaltsamkeiten jedoch noch lange nicht an die der Philologen etwa des vorigen Jahrhunderts heranreichen, ließen sich vermehren. Für Eusebios' Kirchengeschichte zeigte schon Ed. Schwarz, daß deren Text nicht das Produkt gradliniger Überlieferung ist, sondern öfters aus den von Eusebios angeführten Schriftstellern verbessert wurde. Daß jedoch auch das Umgekehrte in vereinzelt Fällen statthatte, lehrt einmal schon das Josephuszitat und dann vor allem die sogen. zweite Apologie Justins. Wir können dabei nicht umhin, auch die sogen. erste Apologie zu berücksichtigen, die ja — was allgemein zugestanden ist — eng mit der anderen zusammenhängt.

Um zu einem Urteil über dieses Schriftchen zu kommen, stehen uns drei Mittel zu Gebote: 1. Justin selbst, 2. Eusebios und 3. die philologische Kritik. Diesen gegenüber hat die Arbeit der Erklärer keine Bedeutung, wie schon ihre einander widersprechenden Ergebnisse zeigen.

I. Justin selbst: schon in der größeren Apologie liebt er es, sich selbst anzuführen, auf frühere Ausführungen innerhalb seines Vortrages zu verweisen. Das Ganze erhält dadurch den frischen Hauch persönlichen Charakters und eine Geschlossenheit, die auch äußerlich die einzelnen Abschnitte und häufiger wiederkehrenden Hauptgedanken zusammenkettet, was bei der nicht gerade sehr straffen Gedankenfolge Justins uns um so erwünschter ist. Besonders wertvoll ist uns nun diese Gewohnheit Justins im vorliegenden Falle, da sie sicher und mühelos die betreffenden Stellen mit ihrem Zusammenhang den einzelnen Schriften zuweist. Diese Verweisungen mit

¹ Ed. Norden, *Josephus und Tacitus über Jesus Christus* in *Neue Jahrb. f. d. klass. Alt.* XXXI, 1913, 649 Anm.

² H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, Leipzig 1882, I, 22.

προέφημεν u. ä. Wendungen beziehen sich fraglos stets auf Ausführungen derselben Schrift. Die außerordentliche Wichtigkeit der richtigen Einschätzung und Wertung dieses Verfahrens beweist beispielsweise der Umstand, daß die Lösung der verwickelten Frage hippolyteischer Schriften wesentlich durch Beachtung dieser Anführungsart gefördert wurde, und namentlich die von Hippolytos angeführte Schrift *κατὰ μάγων* infolgedessen nicht mehr mit Harnack u. a. als eigenes Werk, sondern als das voraufgehende dritte Buch seiner umfangreichen *Refutatio omnium haeresium* betrachtet wird.¹ Wo den Anführungen J.'s Ausführungen der Apologien entsprechen, haben wir mithin anzunehmen, daß es sich hier um Verweise innerhalb desselben Werkes handelt, das demnach gleichzeitig ganz erschienen sein muß.

- II 3, 2 χαίρειν τε τοῖς τὰ προσόντα = I 10, 1 πιστεύομεν τοὺς τὰ προσόντα
 αὐτῷ μιμουμένοις προέφημεν αὐτῷ ἀγαθὰ μιμουμένους
 II 5, 5 (Ἰησοῦς) καὶ ἄνθρωπος, ὥς = I 23, 2 (Ἰησοῦς) τῇ βουλῇ αὐτοῦ
 προέφημεν, γέγονε γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα
 ἡμᾶς ἐδίδαξε
 II 7, 1 Ἡράκλειτον μὲν, ὥς προ- = I 46, 3 οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες
 ἔφημεν, ... ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς Χριστιανοὶ εἰσιν ... οἷον ἐν
 καὶ ἄλλους οὔδαμεν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ
 Ἡράκλειτος.

Otto z. St. freilich möchte in dem ὥς προέφημεν ein willkürliches Einschießel erblicken, ebenso wie II 3, 2: das ungemütliche Gefühl, sich mit diesem sprechend eindeutigen Wort auf einfache und klare Weise abzufinden, hat nach einem Mäntelchen gesucht, die eigene Ansicht zu decken und den wahren Sachverhalt nicht zu verstecken. Seine grundsätzliche Anschauung über die Selbstzeugnisse von Apol. II hat Otto in Anm. 4 zu seinem Kap. 4 ausgesprochen: *iisdem enim, quibus illa Apologia, hic quoque libellus est dedicatus: Antonino Pio et Marco Aurelio*. Die von Otto u. a. angeführten philologischen Gründe sind darum psychologisch zu werten: *in hac Apologia de Heracrito, nihil omnino antea dixit Iustinus. Et in*

¹ A. D'Alès, *Les livres II et III des Philosophoumena*, *Revue des études grecques*, 1906.

Apologia I c. 46 cum quidem memoravit inter Christianos ante natum Christum: sed nihil ibi de odio eius vel caede. Aber erstens ist es fraglich, ob J. dies habe sagen wollen; bezieht sich ja seine Bemerkung über die Verfolgung und die Tötung zunächst allgemein auf die Stoiker, und ist diese Verfolgung selbst eine mißverständliche Übertreibung des Gesetzes Vespasians gegen die Philosophen, wie ja ähnlich J. I 44, 12 das Verbot der *libri fatidici* (Sueton. Octav. 31) ungerechtfertigt übertrieb. Wie wenig gründliche Kenntnisse man auch J. in Philosophie zutrauen mag, wird man doch nicht im Ernst behaupten können, daß er Heraklit für einen Stoiker gehalten habe — wohl aber für einen Geistesverwandten derselben wegen der Feuerlehre. Da Musonios auch nicht getötet, sondern nur verbannt worden war, wird man bei Heraklit ähnlichen Sachverhalt voraussetzen: nicht ganz ohne Grund, da uns Diogenes La. IX 3 unter anderem erzählt, wie Heraklit τέλος μισανθρωπήσας καὶ ἐκπατήσας ἐν τοῖς ὄρεσι διητάτο, πῶς σιτούμενος καὶ βοτάνας. Natürlich wäre aber auch bei dieser Auffassung der Kern der Verweisung auf I 46, 3 nicht ersichtlich, da hiervon J. tatsächlich nirgends gesprochen hat. Der Vergleichspunkt muß also anderswo liegen. Faßt man jedoch ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς mit Hase¹ als „Anhänger unseres (Glaubens)“, dann ist hiermit gerade das gesagt, was J. I 46, 3 so beredt ausgeführt hatte. Diese Übereinstimmung ist gewiß nicht zu unterschätzen; sie wird aber vollends zur Gewißheit angesichts der Tatsache, daß der Satz bei der Übersetzung von ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς mit „zu unserer Zeit“ hier geradezu verkehrt wird: „Wir wissen (dies) von Heraklit, wie gesagt, und von Musonios und andern Zeitgenossen.“ Also bezieht sich J. tatsächlich auf I 46, 3. Wenn wir hier dieser Wahrheit nicht die Ehre geben müßten, könnte es uns gerade recht sein, daß die Entsprechung fehlte.

¹ *Journal des Savants* 1853, 367f.; vgl. Tatian 4, 1 θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ. Melito Apol. fgm. 3 bei Euseb. HE. IV 26, 7 ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤχμασεν; ibid. 8. 9 ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος. Euseb. HE. IV 16, 1. 18, 2 δεύτερον τῶν καθ' ἡμᾶς δογματῶν βιβλίον.

- II 7, 2 ὡς γὰρ ἐσημάναμεν, πάντας . . . = II 6, 3 (φαμέν) κατὰ τὴν τῶν φαύ-
 μισεῖσθαι δεῖ ἐνήργησαν οἱ δαί- λων δαιμόνων ἐνέργειαν τοὺς
 μονες σπουδαίους . . . διώκεσθαι
- II 8, 6 ὡς προέφηγν, οὐ φιλόσοφος ἀλλὰ = II 8, 1. 3
 φιλόδοξος
- II 9, 1 ὡς προέφημεν, ἀδίκως τιμω- = ?
 ροῦσιν οἱ νομοθέται τοὺς παρα-
 βαίνοντας τὰ διατεταγμένα
 καλά.

Mit Otto pflegen hierbei die Herausgeber auf II 6, 6f. zu verweisen; dort ist wohl von den Gesetzgebern und ihrer Tätigkeit die Rede, aber von einer Bestrafung ist weder hier noch anderswo ein Wort zu lesen. Folgerichtig müssen wir schließen, daß der Abschnitt, auf den J. sich hier bezieht, verloren gegangen sei.¹

Fassen wir das Ergebnis dieser Betrachtung zusammen: durch direktes Selbstzeugnis J.'s stellen sich zur Apologie Kap. 3. 5. 6. 7. 9. Für Kap. 8 ergibt das Selbstzeugnis nichts, da die Verweisung innerhalb des Kapitels geschieht. In Kap. 9 verweist J. auf einen verloren gegangenen Abschnitt. In formaler Hinsicht ist es beachtenswert, daß die Fassung des Kap. 8 mit dem Singular vollkommen aus dem Rahmen der in der großen und kleinen Apologie sonst üblichen Art der Verweisungen herausfällt: diese sind sonst stets im Plural gehalten.

II. Die wichtigsten Zeugnisse über J. und seine schriftstellerische Tätigkeit finden sich dann in der Kirchengeschichte des Eusebios. Otto hat zwar eine reiche Liste anderer vornicaenischer Benutzer von J.'s Schriften aufgeführt: doch führt sich bei genauerem Zusehen der Wert dieser sogen. Entlehnungen auf die einfache Tatsache zurück, daß bei jenen dasselbe zu lesen ist, wie bei J., ohne daß eine Abhängigkeit zu beweisen wäre; oft genug spricht auch Sinn und Zusammen-

¹ Gildersleeve in seiner schönen Ausgabe (*The Apologies of Justin Martyr*, New York 1876), die sich übrigens eng an Otto anschließt, bemerkt z. St., wo er ὡς προέφημεν καὶ zu lesen vorschlägt, daß sie sich auf 6, 9 berufe. In der Tat wäre damit eine, wenngleich auch dann noch entfernte Beziehung zu den Ausführungen kurz vorher geschaffen. Woher nehmen wir aber die Berechtigung zu dieser Änderung des Wortlauts?

hang gegen eine solche. Eusebios aber hat J. für seine Kirchengeschichte in ausgiebigster Weise ausgeschöpft, und wir müssen es dankbar anerkennen, mit Geschick und mit Gewissenhaftigkeit. Hierbei kam er naturgemäß wiederholt auf J.'s Werke zu sprechen, denen er in feinem historischem Gefühl unbewußt höchsten Wert zuerkannte. Der Versuch, diese Mitteilungen für die justinische Überlieferung zu verwerten, ist schon sehr oft gemacht, und es gibt kaum eine Arbeit über Justin, die nicht auch dieses Problem berührte: aber fast stets verfuhr man in dem Sinne, das Bild, wie es uns mit den allgemein angenommenen, weil unumgänglichen Verbesserungen die Justinüberlieferung bietet, in Eusebios wiederzufinden: man hat sich also nach unsern einleitenden Bemerkungen über die Benutzung des Eusebios durch den Redaktor der Hds. hierbei unbewußt im Kreise bewegt, und es ist darum nur zu sehr verständlich, wenn kein Weg hier hinausführte. Sobald man aber lernt mit eigenen Augen und nicht durch die Brille jenes Redaktors zu sehen, ergibt sich ein wesentlich anderes Bild, und wir gewinnen den Schlüssel zur Lösung der verwickelten Frage. Da es hierbei wesentlich darauf ankommt, in welchem Zusammenhang Eusebios Stellen aus Justin anführt, legen wir sie nach der Reihenfolge bei Eusebios vor, wobei wir die Entsprechungen aus Justin beifügen:

1. HE. II 13, 3 δηλοῖ δὲ τοῦθ' ὁ μετ' οὐ πολὺ τῶν ἀποστόλων ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς διαπρέψας λόγῳ 'Ιουστίνος . . . ὃς δὴ ἐν τῇ πρὸς 'Αντωνῖνον ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογία γράφων ὧδέ φησιν = Apol. I 26, 1—3.
2. HE. III 26, 3 καὶ ὁ 'Ιουστίνος δὲ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦ Σίμωνος μνημονεύσας, καὶ τὴν περὶ τούτου διήγησιν ἐπιφέρει, λέγων = Apol. I 26, 4.
3. HE. IV 8, 3 κατ' αὐτὸν δὲ καὶ 'Ιουστίνος . . . ἔτι τοῖς παρ' Ἑλλήσι ἀσκούμενος ἐνδιέτριβεν λόγοις· σημαίνει δὲ καὶ αὐτὸς τούτον τὸν χρόνον ἐν τῇ πρὸς 'Αντωνῖνον ἀπολογία = Apol. I 29, 4.
4. HE. IV 8, 4 ὁ δ' αὐτὸς . . . ταῦτα παρατίθεται = Apol. I 31, 6.
5. HE. IV 8, 5 ἐν ταύτῳ δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν μεταβολὴν αὐτοῦ . . . δηλῶν, ταῦτα γράφει = Apol. II 12, 1. 2.

6. HE. IV 8, 6 ἔτι δ' ὁ αὐτὸς ἱστορεῖ δεξιόμενον τὸν Ἀδριανὸν παρὰ Σερεννίου Γρανιανοῦ . . . γράμματα = Apol. I 68, 3—10.
7. HE. IV 11, 8 ὃς δὴ καὶ γράψας κατὰ Μαρκίωνος σύγγραμμα μνημονεύει ὡς καθ' ὃν συνέταττε καιρὸν γνωριζομένου τῷ βίῳ τὰνδρός, φησὶν δὲ οὕτως = Apol. I 26, 5—7.
8. HE. IV 11, 10 τούτοις ἐπιφέρει λέγων· ἔστι δὲ ἡμῖν κτλ. = Apol. I 26, 8.
9. HE. IV 11, 11 ὁ δ' αὐτὸς οὗτος Ἰουστίνος καὶ πρὸς Ἑλληνας ἰκανώτατα πονήσας, καὶ ἐτέρους λόγους ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν ἔχοντας βασιλεῖ Ἀντωνίνῳ τῷ δὲ ἐπικληθέντι Εὐσεβεῖ καὶ τῇ Ῥωμαίων συγκλήτῳ βουλῇ προσφωνεῖ· καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβάς ἐποιεῖτο. ἐμφαίνει δ' αὐτὸν ὅστις καὶ πόθεν ἦν διὰ τῆς ἀπολογίας ἐν τούτοις = Apol. I 1.
10. HE. IV 11, 12 ἐντευχθεῖς δὲ καὶ ὑφ' ἐτέρων ὁ αὐτὸς βασιλεὺς ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἀδελφῶν παντοίαις ὕβρεσιν πρὸς τῶν ἐπιχωρίων δῆμων καταπονουμένων, τοιαύτης ἡξίωσεν τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας διατάξεως = Apol. I Appendix 1.
11. HE. IV 16, 1 κατὰ τούτους δὲ καὶ ὁ μικρὸν πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστίνος δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσιν, θείῳ κατακοσμεῖτο μαρτυρίῳ, φιλοσόφου Κρήσκεντος . . . τὴν ἐπιβουλὴν αὐτῷ καττύσαντος . . . τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ταῖς ἀληθείαις φιλοσοφώτατος ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ σαφῶς οὕτως . . . προλαβὼν ἀποσημαίνει = Apol. II 8, 1—6.
12. HE. IV 17, 1 ὁ δ' αὐτὸς ἀνὴρ πρὸ τοῦ κατ' αὐτὸν ἀγῶνος ἐτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων ἐν τῇ προτέρᾳ μνημονεύει ἀπολογία = Apol. II 2, 1—20.
13. HE. IV 17, 13 τούτοις ὁ Ἰουστίνος εἰκότως καὶ ἀκολούθως ὡς προεμνημονεύσαμεν αὐτοῦ φωνὰς ἐπάγει λέγων· καὶ γὰρ οὖν προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὀνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ τὰ λοιπά = Apol. II 8, 1.
14. HE. IV 18, 2 ὁ μὲν τίς ἐστὶν αὐτῷ λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ προσαγορευθέντα καὶ τοὺς τούτου παῖδας τὴν τε Ῥωμαίων σύγκλητον προσφωνητικὸς ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων, ὁ δὲ δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς πίστεως ἀπολογίαν, ἣν πεποίηται πρὸς τὸν τοῦ δεδηλωμένου αὐτοκράτορος διάδοχόν τε καὶ ὁμώνυμον Ἀντωνῖνον Οὐῆρον, οὗ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους ἐπὶ τοῦ παρόντος διεξίμεν.

Aus diesen Worten des Eusebios geht hervor:

1. Zeugnis 1. 3—6 sind einer und derselben Schrift Justins, einer Apologie, entnommen.
2. Zeugnis 2. 7. 8 gibt direkt keine Beziehung zu einer bestimmten Schrift Justins an. Da Zeugnis 2 aber sagt, daß die Stelle über Menander sich an das Zeugnis 1 über Simon Magus anschließt, das der größeren Apologie angehört, so ist damit auch die Zugehörigkeit von Zeugnis 2 bestimmt. Zeugnis 7. 8 bestimmt sich durch das auch im Zitat erhaltene, obwohl dort unverständliche $\omega\varsigma \epsilon\varphi\alpha\mu\epsilon\nu$ als aus dem Zusammenhang der größeren Apologie geliehen, wobei sich das Selbstzitat Justins auf Apol. I 7, 3 beruft.
3. Zeugnis 9 bezieht sich auf dieselbe Apologie wie 1. 3—5.
4. Zeugnis 10 sagt deutlich aus, daß es zu Justin nur sachliche Beziehungen hat, der Brief aber nichts mit Justins Schriften oder Tätigkeit zu tun hat.
5. Zeugnis 11—13 bezieht sich auf eine andere Apologie.
6. Zeugnis 14, das eigentlich die Schriftstellerei Justins behandelt, sagt klipp und klar, daß Justin zwei verschiedene Apologien veröffentlicht hat.

Hierbei verdient eine Schwierigkeit Beachtung: daß die $\pi\rho\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ des Zeugnisses 12 nur mit der in Zeugnis 11 erwähnten Apologie identisch sein kann, zeigt sowohl der Zusammenhang, als auch der klare Wortlaut von Zeugnis 13, in dem mit dünnen Worten gesagt ist, daß Apol. II 8, 1—6 sich unmittelbar an Apol. II 2, 1—20 anschließt. $\Pi\rho\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ ist schon von den alten Übersetzern mißverstanden worden, die darin das erste Buch der Apologie erblickten. Wollen wir nicht annehmen, daß Eusebios in merkwürdiger Gedankenlosigkeit fast im selben Atemzuge die zweite Apologie als die erste bezeichnet, dann haben wir es entweder als einen Abschreibefehler (etwa für $\pi[\rho]\\omicron\tau\alpha\iota\nu\acute{\iota}\alpha$) zu betrachten, oder wir haben $\pi\rho\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ anders zu übersetzen, etwa wie das lateinische *proximus*: „derselbe erwähnt vor seinem Heldenkampf andere, die vor ihm den Martyrertod erlitten, in der letzten Apologie.“ Diese Übersetzung ist sprachlich möglich, und darum, weil sie allein in den Zusammenhang paßt, auch richtig.

Ziehen wir kurz die Folgerungen aus dem Zeugnis des Eusebios:

1. Von der ersten Apologie sind durch ihn bezeugt:

- I 1 [Z(eugnis) 9]
- I 26, 1—3 [Z 1]
- I 26, 4 [Z 2]
- I 26, 5—7 [Z 7]
- I 26, 8 [Z 8]
- I 29, 4 [Z 3]
- I 31, 6 [Z 4]
- II 12, 1. 3 [Z 5]
- I 68, 3—10 [Z 6]

2. Von der zweiten Apologie ist bezeugt:

- II 2, 1—20 [Z 12]
- II 8, 1—6 [Z 13. 11]

3. Nichtjustinisch ist:

- Apol. I Appendix 1 [Z 10]
- Apol. I Appendix 2 und 3.

Fassen wir dieses Ergebnis in Worte, so müssen wir schon von der Überlieferung der Apologien allein das sagen, was auch von der ganzen Sammlung gilt: sie faßt kritiklos alles das zusammen, was dem Veranstalter der Ausgabe als justinisch galt. Die Apologien mit ihrer Appendix insbesondere sind für uns in ihrem gegenwärtigen Zustande nichts weiter als eine Bruchstücksammlung, die auch fremdes Gut enthält. Sicher sind in der sogen. zweiten Apologie Stücke von zwei verschiedenen Apologien enthalten.

An diesem Ergebnis wollen wir uns vorläufig genügen lassen; eine genauere Bestimmung des Fragepunktes sowohl, als eine Lösung des Problems wird uns erst durch die stilkritische Betrachtung ermöglicht. Denn der Umstand, daß Eusebios zuerst (Z 1—9) die größere Apologie (darunter II 12, 1. 3 Z 5) exzerpiert, darauf (Z 11—13) die kleinere, ist an sich zwar gewiß nicht zufällig, für ein Argument jedoch nicht beweiskräftig.

III. Die Stilkritik erwähnten wir als drittes und letztes Mittel zur Entscheidung der verwickelten Frage. Man wird dies Wort hier freilich nicht so verstehen dürfen, als wären

wir der Ansicht, daß J. sich im Laufe seiner Schriftstellerlaufbahn wesentlich entwickelt und darum seinen Stil sehr verändert habe. Das mag zutreffen oder nicht — woher nähmen wir die Gewißheit, daß die in der kürzeren Apologie vereinigten Bruchstücke nicht zwei Werken angehören, die ungefähr zur gleichen Zeit, aber mit verschiedenem Zweck und aus verschiedenen Anlässen geschrieben sind? Es kann sich also bei dieser Betrachtung nur darum handeln, wie der verschiedene Anlaß und die verschiedene Absicht auf die Gestaltung eines im Grunde genommen gleichartigen Stoffes einwirkten; dann aber namentlich darum, bei der Bruchstücksammlung die Einschnitte und Fugen aufzuweisen, wo der Zusammenhang durch Einfügung fremder Bestandteile gesprengt ist. Sobald dies geschehen, gilt es, den Sinn der Bruchstücksammlung zu deuten, nachdem einmal so viele Gelehrte auch in ihr alles gut und wohlüberdacht angeordnet gefunden haben.

Auf die Schilderung der eucharistischen Feier folgt in der längeren Apologie ziemlich unvermittelt eine Peroratio, die hochpathetisch in dem Satz ausklingt: „Wir künden euch vorher, daß ihr nicht dem künftigen Gericht Gottes entgehen werdet, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharret, und wir werden ausrufen: ‚Was Gott gefällt, das geschehe!‘“ Geschickt ist dieser Schluß nicht, und noch weniger klar; rhetorischer Zwang drängte den am Stoff klebenden und von bestimmten Gedanken geleiteten J. auch sonst auf die schiefe Bahn. Hier aber lehrt uns der Zusammenhang, daß das τοῦτο γενέσθω nur eine Übersetzung des liturgischen ἀμήν ist: vielleicht ist auch der ganze Schlußsatz, der ebensosehr an platonischen Sprachgebrauch (Crit. p. 43^a = Epictet. Euchir. c. 50; Apol. p. 19^a. Phaedr. p. 246^a), wie an die allen Christen geläufige Bitte Jesu Matth. XXVI 42 und des Vaterunsers anklingt, eine liturgische Formel, die von der Gemeinde gesprochen wurde. Jedenfalls ist soviel klar, daß für J.'s Kunst dieser Satz den Höhepunkt bilden sollte; so wie die Philosophen es liebten, ihre Abhandlungen mit einem Mythos zu schließen, so bevorzugten es wiederum die Rhetoren, ihre Reden in einer

Sentenz ausklingen zu lassen, in welcher der das Ganze beherrschende Gedanke, sowie das durch die Ausführungen ausgelöste Gefühl nachklingen sollten. Schon diese einfache Empfindung hätte uns davor abhalten sollen, zu glauben, daß der Brief Hadrians — die Echtheitsfrage spielt hier keine Rolle, denn jedenfalls hat J. ihn für echt gehalten und als echt weitergegeben — je an der Stelle gestanden habe, an der wir ihn lesen. Dies ist geradezu undenkbar, wie es andererseits sicher ist, daß dieser Brief aus Eusebios herübergenommen ist. Wir haben hiermit einen neuen schlagenden Beleg für die von Ed. Schwartz in seinen kritischen Untersuchungen zu Eusebios ins Licht gerückte Tatsache, daß unsere Handschriften nicht gedankenlose Kopien, sondern in den meisten Fällen Rezensionen, d. h. kritische Ausgaben sind, die allerdings nicht ausreichen, da sie mit unzulänglichen Mitteln angefertigt sind. Die Gründe, die für die Herübernahme sprechen, sind derartige, daß ihre bloße Anführung genügt:

1. Der Brief war nach dem Zeugnis des Eusebios im Original, in lateinischer Sprache, mitgeteilt, und das besagt auch die Bezeichnung J.'s: ἀντίγραφον „Kopie“; nun fehlt aber unseren Ausgaben der lateinische Text, soweit man nicht die Übersetzung Rufins für das Original angesehen und behandelt hat.
2. Spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß J. nur den lateinischen Text und nicht auch die Übersetzung mitgegeben hat. Ist es nicht zweifelhaft, daß mit ἀντίγραφον die Kopie des Originals, also der lateinische Text, gemeint ist, dann enthalten die Worte J.'s nichts, was auf die Beigabe einer Übersetzung hindeutete; diese konnte in der Tat auch mit Rücksicht auf seinen römischen Leserkreis als überflüssig erscheinen. J. sagt also von der Fassung des Briefes nur I 68, 4 ὑπετάξαμεν δὲ καὶ τῆς ἐπιστολῆς Ἀδριανοῦ τὸ ἀντίγραφον, ἵνα καὶ κατὰ τοῦτο ἀληθεύειν ἡμᾶς γνωρίζητε. καὶ ἔστι τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, worauf jetzt der griechische Text folgt. Nun könnte ja jemand einwenden, daß durch das καὶ des Vordersatzes die lateinische Fassung des Briefes als neben einer andern bestehend angeführt werde. Diese Möglichkeit fällt, da sich nach dem Zusammenhang mit Sicherheit ergibt, daß

J. nach seinen eigenen Worten sich nicht mit der bloßen Erwähnung begnügen will, die ja allerdings auf apokryphe und trübe Quellen zurückgehen kann — die Christen am allerwenigsten hatten da ein reines Gewissen, wie die vielen frei gedichteten Akten und Briefe beweisen, — sondern er will auch den Wortlaut des Briefes selbst anführen, damit sich jeder von der Echtheit und damit auch von der Verbindlichkeit der Urkunde durch den Augenschein und eignes Urteil selbst überzeugen kann. Noch mehr: J. hat nicht nur nicht die griechische Übersetzung beigelegt, diese stammt allem Anscheine nach von Eusebios selbst. Dieser sagt als Einleitung zu der Mitteilung des griechischen Textes des Briefes IV 8, 8: τούτοις ὁ μὲν δηλωθεὶς ἀνὴρ αὐτὴν παρατίθεται τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀντιγραφὴν, ἡμεῖς δ' ἐπὶ τὸ Ἑλληνικὸν κατὰ δύναμιν αὐτὴν μετελήφαμεν, ἔχουσιν ὧδε, worauf der griechische Wortlaut des Briefes folgt. Wollen die angeführten Worte überhaupt etwas besagen, dann können sie nur den Sinn haben: „Der Genannte fügte auch die Kopie in lateinischer Sprache bei, die wir nach bestem Wissen und Können folgendermaßen ins Griechische übersetzt haben.“ Die Varianten zu diesem Text (ἐπιστολὴν für ἀντιγραφὴν, εἰς τὸ Ἑλλ. für ἐπὶ τὸ Ἑλλ.) könnten unsere Auffassung höchstens nur bekräftigen: auf Eusebios geht der griechische Wortlaut zurück, J. hatte nur den lateinischen.

Es ergibt sich nun folgendes Bild: auf Grund der Stilbetrachtung ist für uns die größere Apologie mit 68, 2 abgeschlossen. Was folgt, ist wohl justinisch, aber es schließt sich hier nicht passend an; es ist gerade soviel und nicht mehr, als wir bei Eusebios lesen; es folgt hier in eben der Fassung, in der Eusebios dies überliefert, obwohl J. etwas ganz Anderes geboten hatte. Wenn hier irgendein Schluß sich aufdrängt, dann ist es der, daß I 68, 3—10 nichts weiter ist, als ein Exzerpt aus Eusebios' Kirchengeschichte.

Dies ist nicht das einzige Exzerpt, das an ungehörigem Orte steht. Bei den Herausgebern ist es seit Maranus Sitte, das in den Handschriften überlieferte Kapitel 8 unmittelbar an das Kapitel 2 anzuschließen, und entsprechend die ganze

Kapitelfolge zu ändern. Es ist keine Frage, daß der Abschnitt als Kapitel 8 den Zusammenhang empfindlich stört, wie es andererseits jedem unmittelbar einleuchten wird, daß er inhaltlich und stilistisch sich sehr gut an den Eingang anschließt. Mit Ausnahme des kurzen Schlusses steht das ganze Kapitel bei Eusebios, ebenso wie II 2, 1—20, das ebenso trotz all der schönen Kommentare nicht dorthin gehört, wo es jetzt steht, da es in keinem Zusammenhang mit dem Gedankengang der großen Apologie steht, andererseits mit II 1 ein eng geschlossenes Ganze für sich bildet, dessen Spuren und Ausläufer sich auch noch weiter verfolgen lassen. Versuchen wir nur einmal in der Form einer Arbeitshypothese die Bestandteile der kleineren Apologie zwei entgegengesetzten Gruppen zuzuweisen, so werden wir etwa folgendes Bild erhalten:

1. Gruppe

Kap. 1

2

8

11

12, 7

14

15, 2

2. Gruppe

Kap. 3

4

5

6

7

9. 10

12, 1—6

13

15, 1. 3—5.

Hierbei ist vor allem zu beachten, daß der Grad der Sicherheit der Zuteilung zur einen oder andern Gruppe nicht gleich ist. Am einfachsten ist natürlich die Sache dort, wo uns ein äußeres Zeugnis die Zuteilung befiehlt, wie bei Kap. 3. 5. 6. 7. 9. 12, 1—2; daß hierbei Kapitel 4 selbstverständlich dazugehört, bedarf keiner Erörterung, ebensowenig, daß in Kap. 12 der Gedankengang 12, 1—6 ununterbrochen verläuft, und erst in Kap. 13, wie es scheint unmittelbar, aufgenommen und fortgeführt wird. 12, 7 ist eine Peroratio, noch pathetischer und, möchte man hinzufügen, rhetorisch hohler als die ziemlich unvermittelte am Schluß der längeren Apologie I 68, 2. Sie stellt sich selbst ans Ende, und zwar ans Ende einer maßlos leidenschaftlichen Auseinandersetzung. Weswegen

der Redaktor unserer J.-Handschrift sie in den Zusammenhang einer ebenso klaren, als anziehenden persönlichen Aussprache des Philosophen hineingestellt hat, ist noch deutlich zu sehen. Nach der Art eines Diogenes La. und anderer Redaktoren, die sozusagen mit Schere und Kleister arbeiteten, war ihm vor allem daran gelegen, die versprengten Bruchstücke, die er aus einer „Apologie“ des J. in der Hand hatte, unter passenden Stichwörtern unterzubringen, und dadurch ein scheinbares Ganze zu schaffen, wobei ihm der tiefere Zusammenhang, der Zusammenhalt der Gedanken, noch weniger Bedenken machte, wie unsern heutigen Erklärern, die alles gut und richtig fanden. Das Stichwort war: *ἡ φανερώς πράττετε εἰς ἀνθρώπους ἀναγέρετε*: dies hatte nun gerade kurz vorher J., zwar in einer wesentlich verschiedenen Weise (im Gegensatz zu I 9 etwa u. a.) behandelt und daran knüpfte der Redaktor nun an — wenig darum bekümmert, daß er damit in den ruhig dahinrauschenden Fluß einen Fels gelegt. Ähnlich war ja auch sein Verfahren bei der Anbringung von Kap. 8. J. hatte Kap. 7 davon gesprochen, wie die Stoiker und allgemein alle Anhänger des Logos, d. h. die Philosophen, ebenso wie die Christen, die neuen Philosophen, von den Dämonen gehaßt und verfolgt würden: der Redaktor erinnerte sich nun zur Unzeit daran, daß J. Philosoph und Martyr sei, und setzte darum die bereits von Eusebios mit seinem Tod in Verbindung gebrachte Stelle hierher.

Das Kapitel 11 paßt scheinbar sehr gut mit seiner Ausführung über Tugend und Vergnügen in den gegebenen Zusammenhang der Schilderung christlichen Heldentums Kap. 10 und 12. Und doch haben wir es der andern Gruppe zugewiesen: 1. weil es sich durch die Erwähnung des Crescens von selbst zu dieser Gruppe stellt, da nicht anzunehmen ist, daß J. in verschiedenen Schriften seinen Gegner bekämpft und ihm dadurch zu einer Volkstümlichkeit verholfen habe: vielmehr unterscheidet sich ja die erste Gruppe von der zweiten gerade durch die in ihr herrschende wenig feine und persönliche Polemik von der platonische Sachlichkeit anstrebenden zweiten Gruppe. 2. Weil auch hier der Zusammen-

hang nur ein scheinbarer ist: wieviel straffer wird nicht die Gedankenfolge durch den Fortfall dieses Kapitels? Beweisen kann dies erst eine eingehende Zergliederung der Apologie.

Solch ein losgerissenes Bruchstück ist dann weiter vor allem 15, 1, das sich wohl etwa als Scholion zu Dial. 120, 6 (οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως τῷ Καίσαρι προσομιλῶν, εἶπον πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειδομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι, δν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι) erhalten haben kann, und von dem dortigen Rande sich hierher geflüchtet hat. Daß es der Dialogstelle zuliebe von einem müßigen Schreiber abgefaßt sein soll, wie Otto u. a. es sich dachten, ist nicht recht glaublich: dafür schützt die Echtheit justinischen Ursprungs schon die Ungeschicklichkeit der Anbringung dieser angeblich selbsterfundenen Weisheit, die alle Rücksichten der Opportunität und des Zusammenhangs hier mißachtete. Wie prächtig würde es doch hinter 13, 1 passen! So prächtig, daß dieser alte Vorschlag Ashtons mir auch jetzt noch der größten Beachtung wert zu sein scheint. Denn wenn sich auch J. Dial. 120, 6 mit seinen Worten aller Wahrscheinlichkeit nach nicht so sehr auf diese, für seine dortige Ausführung wenig besagende Notiz, als auf Apol. I 26, 2f. bezieht, so würde diese Stelle doch für eine entschiedene Abkehr vom Simonismus sprechen. Die Abkehr selbst und noch mehr die Formulierung dieser Tatsache durch J. setzen ein näheres Verhältnis desselben zu der verworfenen Lehre voraus, wobei kaum der Hinweis auf die Landsmannschaft genügt.

Je näher dem Schlusse, desto mehr häufen sich die Schwierigkeiten. Hier können uns nur innere Wahrscheinlichkeiten den Weg weisen. Sowohl Kap. 14 als Kap. 15 klingt in einer Resolution aus: man hat sich bisher in der Weise geholfen, daß man Kap. 15 als die Fortführung des in Kap. 14 angeschnittenen Gedankens erklärt hat. — In Kap. 14 fällt es zunächst auf, wie so unvermittelt Antrag oder Bitte, man mag es nehmen wie man will, auftreten. Diese Resolution ist — trotz aller Erklärer — nicht begründet durch

die ruhige philosophische Erörterung der Kap. 12 und 13, in denen uns Justin seine Bekehrung zum Christentum als den gradlinigen Weg zum Ziel darstellt, in das seine philosophischen Studien ausmündeten und zu dem nach seiner Überzeugung jede wahre Philosophie führen muß. Durch ihre Sachlichkeit und den frischen Ton heben sich diese Kapitel vorteilhaft ab von der leidenschaftlichen Anklage gegen den Stadtpräfekten Urbicus und dem wenig geistreichen Zank gegen Crescens: vor diesen zeichnen sie sich auch aus durch ihre breite Anlage, die uns entweder den Ausblick auf weitere Darlegungen eröffnen, oder aber den Abschluß langatmiger Ausführungen bedeuten soll. Auf einen so persönlichen Ton gestimmt, gehören Abschnitte wie die vorliegenden ihrer Natur nach entweder in die Einleitung als *captatio benevolentiae*, oder aber in den Schluß als versöhnlicher Ausklang. Dadurch, daß uns nun das erste Buch der Apologie erhalten ist, haben wir die Gewißheit, in Kap. 12 und 13 den Epilog zur ganzen Apologie zu besitzen, an den sich die Rekapitulation 15, 3 anschließt. Also kann auch Kap. 14 nicht an Kap. 13 anknüpfen. Zweitens ist von einem *βιβλίον* die Rede. Meint Justin nur die sogen. kleinere Apologie, so ist auch diese in ihrer jetzigen Gestalt zu literarisch, um als *libellus* einem Kaiser überreicht worden zu sein. Nun gab es gewiß auch literarische *libelli*, ebensogut wie es rein literarische Testamente, Grabreden usw. gab. Aber ebenso gewiß, kann man behaupten, gehörte der *libellus* Justins nicht zu diesen, wie auch nicht der *libellus* der Frau, der im Eingang II 2, 8 eine Rolle spielt. Denn das wäre ja wohl schon mehr als frivoles Spiel mit einem Bilde, wenn Justin auf eine fingierte Eingabe — denn das ist doch nach dieser Ansicht der *libellus* — einen Bescheid erwartet: auf eine fingierte Eingabe kann auch nur ein fingierter Bescheid erfolgen, und es ist doch zweifelhaft, ob Justin mit diesem Bild und mit dem mit demselben verwobenen Ansehen des Kaisers in dieser Weise spielen konnte und wollte. Soweit ist alles klar. Bliebe nun noch die andere Möglichkeit, *βιβλίον* nicht technisch als *libellus*, sondern allgemein, meinetwegen als Bescheidenheitsausdruck,

als „Büchlein“ zu verstehen. Nun, Justin war mit römischen Verhältnissen genug vertraut, um den Sinn und die Tragweite seiner Worte abschätzen zu können; für den Erklärer verschließt er von vornherein auch diese Möglichkeit durch die Anwendung weiterer technischer Ausdrücke (ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτ' ὁ βιβλίδιον), die ganz eindeutig sind. Als „Büchlein“ könnte übrigens die kleinere Apologie noch durchgehen; da wir aber auf die Unzulässigkeit der Trennung vieler Abschnitte der kleineren Apologie von der größern bereits hingewiesen haben, wäre es nicht nur gespreizt, sondern geradezu sinnwidrig, beide Apologien zusammen als „Büchlein“ zu bezeichnen.

Demnach kann sich natürlich der Antrag nicht an die vereinigte größere und kleinere Apologie anschließen, sondern muß einen Bestandteil der ersten Gruppe bilden, und zwar den Schlußteil, wie der Sache nach ganz natürlich.

Nun das Schlußkapitel: 15, 1 gehört nicht hierher, wie schon bemerkt. 15, 3—5 bilden eine gesonderte Einheit: eine Zusammenfassung der leitenden Gedanken, mit denen selbstverständlich auch die Ausführungen der längern Apologie gemeint sind. Die Sprache ist einfach, aber feierlich; das Prunken mit gesuchter Gelehrsamkeit gibt dem Ganzen noch einen Schimmer echter Wissenschaftlichkeit; und das Ganze klingt passend in einem Wunsch und in dem Gedanken aus, mit dem Justin die Apologie begann, der Würdigung der Beinamen Εὐσεβής und Φιλόσοφος. Dadurch stellt sich dieser Abschnitt von selbst zu der zweiten Gruppe. — Schwieriger ist die Erklärung von 15, 2, das aus zwei Teilen besteht: ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερόν ποιήσαιμεν, ἵνα — εἰ δύναιτο — μεταδῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τούσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Durch den Gebrauch der technischen Worte und seinen Gedankengang stellt sich der erste Teil sofort zu der ersten Gruppe; wiederholt er ja eigentlich nur das 14, 1 Gesagte, ebenso wie das ἵνα μεταδῶνται auf den Schluß der pathetischen Peroratio μετάθεσθε, σωφρονίσθητε 12, 8 hinweist. Gewiß nicht unabsichtlich hat Justin dieses Wort in den Schluß mit einfließen lassen; es

war vielmehr, so sagt uns der zweite Satzteil, dies der einzige Beweggrund, der ihn zur Eingabe veranlaßt habe, und Justin kommt damit ungesucht und fein auch in den Worten auf seinen Eingang zurück, wo er II 1, 1 ausführt, daß das Verhalten der Römer gegen die Christen ihn geradezu gezwungen, ὑπὲρ ἡμῶν τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι, „dieses Schriftstück zu verfertigen“. In dankenswerter Weise bestätigt uns so dieser Schlußsatz durch seine Formulierung, daß am Anfang der Eingabe nichts oder nur sehr wenig ausgefallen sein kann.

Damit ist der Nachweis erbracht, daß in der kleineren Apologie zwei verschiedene Schriften J.'s zusammengeschweißt sind, die Eingabe (*libellus*) und die Fortsetzung, d. h. das zweite Buch der Apologie. Es ist uns auch gelungen, diese Teile reinlich zu scheiden — d. h. ihrem Charakter nach; denn daß es Erklärer geben wird, die namentlich II, 11 u. a. lieber in der Apologie als in der Eingabe sehen möchten, kann ich mir wohl denken. Doch hängt an diesen Kleinigkeiten nicht das Ergebnis selbst; man darf hierbei nicht vergessen, daß die Erklärer auch das Ganze, so wie es gedruckt ist, für lesbar und gut befunden haben. Wir lassen dies auf sich beruhen und wenden uns nun der Frage zu: haben wir von der Eingabe und der Apologie nur Bruchstücke oder etwas Ganzes? Daran schließt sich die andere Frage: wie ist das Zusammenschweißen der Stücke erfolgt?

Die erste Frage läßt sich für die Apologie bald beantworten durch Zusammenstellung der durch die kurze Analyse bereits gewonnenen Tatsachen:

1. Der Brief Hadrians I 68, 3—10 stammt aus der Apologie, steht aber am unrechten Ort.
2. Für uns beginnt die Apologie mit Kap. 3: mit einem Einwurf aber kann unmöglich auch nur ein neuer Teil der Abhandlung begonnen haben: also ist vorher etwas ausgefallen.
3. Fehlt auf die Verweisung II 3, 1 die Entsprechung.

Die Apologie ist also nur in Bruchstücken erhalten. Dieses Resultat wird durch eine einfache buchtechnische Betrachtung

bestätigt. Nehmen wir als Arbeitshypothese einmal an, daß die Apologie Justins aus zwei Büchern bestand, von denen das erste mit I 68, 2 schloß, dann ist es eigentlich selbstverständlich, daß auch das zweite eine dem ersten Buch entsprechende Länge aufwies. Apologie I zählt bei Goodspeed ungefähr 1600 Zeilen (50 Druckseiten), der als Apologie II rund 250 Zeilen (8 Druckseiten) gegenüberstehen, somit etwa der sechste Teil: danach wird man also den Ausfall abschätzen und das Erhaltene einschätzen können. Wahrscheinlich bildet das in der kleineren Apologie Erhaltene einen zusammenhängenden Abschnitt, etwa den Schluß, wie denn II 15, 3—5 unverkennbar das Ganze abschließt.

Bevor wir hier schließen, ist ein Wort über das Reskript Hadrians geboten, das zweifelsohne in der Apologie gestanden hat. Seine Bedeutung erschöpft sich nicht in seinem materiellen Inhalt. Als Stück, wir müssen sagen: als wesentliches Stück der Apologie Justins haben wir es vor allem in seinem Zusammenhang und in seiner Beziehung zur Apologie zu werten. Für Justin hat es doppelte Bedeutung: erstens formuliert dieses Reskript die praktischen Forderungen, deren Begründung ja die ganze Apologie dient: es ist für Justin also die Resolution; zweitens ist es in seiner Hand ein Trumpf: das wußte er, das wissen auch wir — das empfand selbst der Redaktor der Hds. und trug dieser elementaren Tatsache Rechnung, indem er diesen Trumpf an den Schluß der Apologie setzte, die für ihn die ganze Apologie war. Ein Trumpf für ihn war es, daß er zeigen konnte, seine Forderungen wären nicht unbillig, sondern entsprächen durchaus dem Geiste römischer Rechtspflege und vor allem kaiserlicher Willensäußerung; wobei Justin hier noch besonders dies in Betracht gezogen haben mag, daß Hadrian, der Adoptivvater des Kaisers, denen, an die Justin seine Worte richtete, eine ehrwürdige und teure Erinnerung war, dem sie alles verdankten, der Kaiser den Thron, die andern ihr Cäsarentum. Aber auch in rein formaler Hinsicht war dieses Kaiserwort für Justin nicht ein einfaches Reskript, sondern eine erhabene Sentenz, die bei der rhetorischen Anlage, die die ganze Apo-

logie und auch die Eingabe in ihrem äußeren Rahmen erkennen läßt, für den Schluß sorgsam aufgespart wurde. Daher erklärt sich auch das bei Kenntnis der mechanischen Technik dieser Schriften auffallende Fehlen einer pathetischen Apostrophe, wie wir sie I 68, 2 (Schluß von Apol. I) und II 12, 7. 8 (Schluß der Eingabe) lesen. Wir werden bei Justin viel mehr bewußte Kunst, wenigstens für die Apologie, annehmen müssen, als man bis jetzt in der übereilten und schroffen Beurteilung ihm hat zugestehen wollen: er hat ja doch auch dieselbe formale Bildung genossen wie seine Zeitgenossen, und mit diesem kostbaren Gut wußte er, das sehen wir, geradeso besonnen und unbesonnen umzugehen wie jene.

Das Reskript Hadrians bildet also den Abschluß der gesamten Apologie und schließt sich so unmittelbar an II 15, 5 an.

Günstiger als um die Apologie ist es, meine ich, um die Eingabe bestellt. Von ihr fehlt vielleicht etwas am Anfang — jedenfalls einmal die Überschrift, und dann wohl auch etwas mehr, da selbst durch Verweisung auf das erzklassische Beispiel Xenophons (Oecon., Apologia Socr.) der Anstoß des abrupten Anfangs für den Leser nicht behoben wird. Dort verläuft nun die Erzählung glatt durch II 1. 2. 8. 11; dann scheint etwas ausgefallen zu sein, worauf 12, 7. 8 die Ausführung beschließt, an die anschließend der Antrag gestellt wird 14. 15, 2. Diese Eingabe umfaßt in ihrem gegenwärtigen Zustand rund 150 Zeilen und dürfte nie 200 Zeilen (6 Druckseiten) überschritten haben; also tatsächlich ein βιβλίον, das uns wesentlich vollständig erhalten ist.¹

Das Zusammenwachsen der Stücke erklären, hieße zugleich ein gut Stück Gelehrtenpsychologie schreiben. Der

¹ Auf Grund des Befundes bei Eusebios ist eine Frage durchaus berechtigt: wieviel Schriften Justins waren zu Eusebios' Zeiten noch vorhanden? Eusebios zitierte und kannte also nicht mehr als die drei Schriften Justins: die Apologie, den Libellus, den Dialog. Es heißt die Art des Eusebios verkennen, wenn man sagt, daß die andern Schriften für Eusebios' Betrachtung nichts ausgegeben hätten und darum nicht zitiert worden seien. Eusebios wird wahrscheinlich ebenso wie etwa Photios und andere Literaturhistoriker nach Πλάτων gearbeitet haben, ohne sich um die Werke selbst sehr zu bekümmern. Es ist somit ganz zweifelhaft, ob zu Eusebios' Zeiten außer diesen drei Werken noch andere Werke Justins vorhanden waren.

Vorgang läßt sich aber noch ungefähr erkennen. Nehmen wir an, daß sich frühzeitig vom Corpus justinischer Schriften große Teile des zweiten Buches der Apologie verloren haben. Ein Gelehrter, etwa aus Photios' Schule, widmete seinen Fleiß den Werken Justins und kannte selbstverständlich Eusebios' Worte über Justin. Mit diesen und dem Nachlaß des Justin hatte er auszukommen. Bei Eusebios fand er die öftere Erwähnung von zwei verschiedenen Apologien. Da ihm das längste Exzerpt II 2, 1—20 bei Eus. IV 17, 1 als aus der *πρωτέρα ἀπολογία* gegeben war, war es natürlich, daß er sie voranstellte. Verwandtschaft des Inhalts, Kürze der Eingabe, Versprengtsein des kleinen Abschnitts von Apologie II führte ihn dazu, die Eingabe mit der Apologie zusammenzuschweißen, und er verfuhr hierbei, von 12, 7. 8 und 15, 1 etwa abgesehen, nicht willkürlich, sondern ganz nach denselben Grundsätzen, nach denen auch wir eine solche Aufgabe lösen würden. Da die Justinerklärer so oft und so beredt die geschickte Ausführung dieser Aufgabe ins Licht gestellt, können wir es uns ersparen, sein Verfahren im einzelnen zu betrachten und verweisen hierfür auf die zahlreichen Kommentare, die je im Grunde nichts weiter sind, als die unbewußte Rechtfertigung jenes Philologen. Die Eingabe hat er so ganz in die Apologie aufgehen lassen, und wir müssen ihm für seine Mühe-waltung Dank wissen: denn nur so ist uns auch die Eingabe gerettet worden.

Die Abfassungszeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren

Von

Professor Dr. Felix Haase.

Franz Nikolaus Finck erklärt gegenüber den Behauptungen, daß die Geschichte Groß-Armeniens, die dem Moses von Khoren¹ (im 5. Jahrhundert) zugeschrieben wird, erst von einem Fälscher des 7. bzw. 8. Jahrhunderts verfaßt worden sei: „Ein Fälscher, der lang entschwundene Tage wieder lebendig werden läßt, sich ausklügelnd und dichtend in die Vergangenheit versenkt, daß keiner seines Betruges gewahr wird, der von all den seine Zeit bewegenden Fragen abzusehen vermag, als wenn er blutleer und seelenlos den Ereignissen seines Jahrhunderts gegenübergestanden, der aber in den Tagen der Vergangenheit lebt, daß ihm auch das Herz erzittert wie einem, der dem Sturme noch nahegestanden, ein Fälscher mit allen Einzelheiten des Lebens der Vorzeit vertraut, nur nicht darüber unterrichtet, daß der Name „Viertes Armenien“ von einem Kaiser [Justinian I. i. J. 536] geprägt ist; sollte ein solcher Fälscher nicht in das Reich der Märchen gehören? So ist es vielleicht doch geraten, der Überlieferung bis auf weiteres noch Vertrauen zu schenken und die mit ihr unvereinbaren Bestandteile des Werkes für spätere Zutaten zu halten, die bei einem so außerordentlich verbreiteten Buche leichter als bei jedem anderen eingeschmuggelt werden konnten.“² Da diese Behauptung sich

¹ Ich behalte diese Schreibweise Khoren bei. Sion Wardapet ist allerdings mit beachtenswerten philologischen Gründen in dem Aufsatz: *Moses von Khoren oder Khorin* (*Ararat* XLV, 232–236) für die Lesart Khorin eingetreten.

² *Geschichte der armenischen Literatur* in: *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* (*Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen* VII, 2). Leipzig 1907, S. 92. Auch G. Rauschen, *Grundriß der Patrologie*, Freiburg 1910, S. 226, behauptet die Echtheit der Chronik.

in einer für einen größeren Leserkreis berechneten Schrift befindet, muß man befürchten, daß sich falsche Urteile über die Geschichte des Moses von Khoren festsetzen. Der Tatsachenbestand ist ein ganz anderer, als die subjektive Betrachtung und Darstellung von Finck es vermuten läßt.

In bahnbrechender Weise hatte A. Carrière Materialien gegen die Echtheit der Geschichte des Moses von Khoren gebracht.¹ Er hatte für die spätere Abfassung geltend gemacht, daß in l. II c. 83 die Vita Silvestri benutzt werde, deren griechische Version in die letzten Jahre des 5. oder in die ersten Jahre des 6. Jahrhunderts zu datieren sei; nun habe der Verfasser der Geschichte Armeniens die armenische Übersetzung der Vita Silvestri benutzt, die erst von Grigor Tsorap'oreci (Ende des 7. Jahrhunderts) herrührt. Auch verwende er die armenische Übersetzung der Kirchengeschichte des Sokrates, die erst von Philo von Tirak im Jahre 696 verfaßt wurde. Leider war die Untersuchung von Carrière nicht immer mit der erforderlichen historischen Methodik erfolgt. Er selbst erklärt: „Wir bitten den Leser um Erlaubnis, für einen Augenblick die strenge Methode verlassen zu dürfen, ... und in das Feld von Hypothesen eintreten zu dürfen.“²

F. C. Conybeare benutzte diese Schwächen für seinen Gegenbeweis.³ Nicht die Kirchengeschichte des Sokrates, sondern der sogen. „kleine Sokrates“, eine Paraphrase des Sokrates, können bei Moses nachgewiesen werden. Nun finden sich in dem Buche des Uxtanes (Bischof von Sivas im 10. Jahrhundert) über das Schisma zwischen Georgien und Armenien auffallende literarische Ähnlichkeiten mit Moses von Khoren. Uxtanes und ein armenischer Menologiontext geben aber nur eine alte armenische Quelle wieder. Es habe deshalb ein altes armenisches Dokument existiert über die konstantinische Kreuzesvision, über die Bekehrung des Silvester und die

¹ *Nouvelles Sources de Moïse de Khoren. Études critiques*, Vienne 1893. [Sigel: N. S. 1893.] *Nouvelles Sources de Moïse de Khoren. Études critiques. Supplément* Vienne 1894. [Sigel: N. S. 1894.] (Die letzte Arbeit ist gänzlich unbeachtet geblieben!)

² N. S. 1893. Sp. 28.

³ *The date of Moses of Khoren*. B. Z. 10 (1901), S. 489—504.

Heilung vom Aussatze des Konstantinos. Diese alte Quelle sei bereits von Agathangelus, auf den auch Moses verweist, benutzt worden. Uxtanes, Moses von Khoren und der armenische Menologiontext hätten die alte Quelle verarbeitet. Auch Conybeare schließt deshalb zugunsten der Datierung des Moses ins 5. Jahrhundert: „Es wäre sehr merkwürdig, daß ein unbekannter Armenier um 760 eine Geschichte kompiliert habe bis zum Jahre 450, und ganz den Stil, die geistigen Bedingungen und Vorurteile des 5. Jahrhunderts übernehme, daß er mit keinem Satz auf spätere Zeiten anspielt, namentlich nicht auf die mohammedanischen Eroberungen.“¹

Conybeare hat indes den Sachverhalt bezüglich der Silvesterlegende nicht richtig erkannt. Moses von Khoren berichtet,² daß Konstantinos vom Aussatze befallen wurde, daß ihm geraten wurde, sich im Blute junger Knaben zu baden, daß er aber aus Mitleid mit den Müttern darauf verzichtete. Durch die Abwaschung des lebenspendenden Bades durch die Hände des römischen Bischofs Silvester wurde er gesund, ... „wie Dich Agathangelus in Kürze belehrt.“³

Agathangelus berichtet dagegen im cap. CXXX: Konstantinos, der Sohn des Kaisers Konstantinos, regierte in Spanien und Italien, und glaubte an Gott... Durch die Macht des Kreuzes Christi besiegte er die gottlosen Kaiser Diokletianos, Markianos⁴ (regierte von 450—452!), Maximianos, Lukianos und Maxentios. Von dem Aussatz, der wunderbaren Heilung und der Taufe des Silvester findet sich bei Agathangelus nichts. Es ist dies ein neuer Beweis für die

¹ l. c. S. 501.

² l. II, c. 83. M. Lauer, *Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens*. Regensburg 1869. S. 142/43.

³ V. Langlois, *Agathange, Histoire du règne de Tiridate et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur...* Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, publié en français... par V. L. I Paris 1862, p. 105—194. (In *Fragmenta historicorum Graecorum*, vol. V. Carolus Müller. Pars altera. Victor Langlois).

⁴ Langlois hielt diesen Einschub für spätere Interpolation. A. v. Gutschmid hat nachgewiesen, daß Agathangelos in das Ende des 5. Jahrhunderts zu datieren ist: ZDMG XXXI (1827), 1—60. Separatausgabe Leipzig 1877. Auch in *Kleine Schriften von A. v. G.* hrsg. von Franz Rühl, Leipzig 1892. III. Bd., S. 339—420. v. G. hat anscheinend die Erwähnung des Markianos übersehen.

eigenartige Quellenangabe bei Moses; andererseits zeigt diese Tatsache, daß die von Conybeare konstruierte „alte armenische Quelle“ bei Agathangelus nicht nachzuweisen ist.

Allerdings darf man nicht die Benutzung der Silvesterlegende an sich als Beweis für die spätere Datierung des Moses verwenden. Duchesne hat nachgewiesen,¹ daß die Silvesterlegende nicht römischen, sondern orientalischen Ursprungs ist, daß sie in Mesopotamien (Edessa!) entstanden ist. Die syrische Redaktion ist eine Übersetzung aus dem Griechischen und zwar abgekürzt. Ein syrisches Original läßt sich allerdings schwerlich nachweisen.² Bekannt ist, daß bereits Jakob von Batnä in Sarug († 521) in einer 832 Zeilen langen Homilie die Taufe des Konstantinos poetisch behandelt hat.³ Da auch Zosimos und Sozomenos bereits von der Legende wissen, könnte auch ein armenischer Schriftsteller des ausgehenden 5. Jahrhunderts die Keime der Legende berichten. Aber die verdächtigen Anklänge an das Leben des hl. Silvester sind gar nicht, wie Finck glaubt, die Beweisgründe gegen die Datierung ins 5. Jahrhundert, sondern die falsche Verweisung auf Agathangelus, sowie die gänzlich falsche Darstellung der unhistorischen Legende. Carrière hat diese Sp. 13/14 zusammengestellt: Konstantinos sei von einem Kebsweibe geboren, zu Lebzeiten seines Vaters, „des Königs von Rom“, Cäsar geworden, sei zur Zeit des Todes seines Vaters (i. J. 306) in Nikodemien bei Diokletianos gewesen (der schon am 1. Mai 305 abdankte und sich i. J. 306 in Salona befand. Konstantinos war damals in Gallien); Konstantinos habe das Kreuz gesehen, als er noch Cäsar war, vor seinem Regierungs-

¹ *Étude sur le Liber Pontificalis*, Paris 1877, p. 165 ff.; *Le Liber Pontificalis, texte, introduction et commentaire*, Paris 1886, p. CXVIII sq.).

² V. Ryssel, *Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe* (*Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 93. Bd., 1894.) Die Silvesterlegende. Bd. 95 (1895), 1–54. *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1896, S. 33 ff. Die philologischen Gründe können kein Indiz für Priorität des Syrischen bilden!

³ A. Frothingham, *L'omelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Constantino imperatore, pubblicata, tradotta ed annotata da A. S. Fr.* (*Reale Accademia dei Lincei. Anno CCLXXI, 1881–82. Roma 1882. Ser. 3a. Memorie della Classe di scienze morale storiche ed filologiche, vol. VIII*).

antritt, er habe auf Veranlassung seiner Gemahlin Maximina auch dann noch die Christen verfolgt und gemartert, zur Strafe sei er vom Aussatz befallen worden, bis er durch die Taufe des Silvester geheilt wurde.

Da Agathangelus im ausgehenden 5. Jahrhundert von der Silvesterlegende nichts weiß, ist es ganz unwahrscheinlich, daß um dieselbe Zeit ein armenischer Schriftsteller diese Legende in der gänzlich unhistorischen Ausschmückung in den Einzelzügen berichtet haben soll.¹

Besonderen Wert hatte Carrière auf den Nachweis gelegt, daß Moses von Khoren die armenische Übersetzung des Sokrates benutzt habe. „Nachdem die aus dem 7. Jahrhundert stammende armenische Übersetzung dieser Schriften bekannt geworden ist, und einen klaren Einblick in die Sachlage ermöglicht hat“, hält Finck² die Argumente von Carrière für erledigt. Finck scheint völlig die Arbeit von Conybeare übersehen zu haben, der den kleinen Sokrates bzw. dessen Vorlage als Quelle für Moses erwiesen hat, d. h. eine Geschichtskompilation, deren Glaubwürdigkeit gerade durch die Angabe bei Moses in sehr schlechtem Lichte steht. Die Unrichtigkeiten in der Vita Constantini I. II, cap. 83 (s. oben S. 78), die Berichte über Licinius als Untergebenen des Konstantinos, das Martyrium des Basilios von Amasia, die Verbannung des Licinius nach Gallien in cap. 88, die Geschichte des hl. Nuno und die Bekehrung der Iberer cap. 86, sowie über den Ursprung der Parther (I. II, cap. 1368) sind von Carrière ausführlich nachgewiesen worden.³ Diese Tatsachen führen zu einer unwiderlegbaren Alternative: Entweder hat ein unwissender Fälscher diese Anachronismen aufgezeichnet, oder

¹ Legenden über Konstantinos haben in der armenischen Literatur allerdings große Verbreitung gefunden. Vgl. die Quelle bei Carrière p. 14/15, die dem Moses wohl zur Vorlage gedient hat. Ähnliche Legenden hat E. Heydenreich: *Incerti auctoris de Constantino magno eiusque matre Helena libellus*. Lipsiae 1879 gesammelt.

² L. 56, S. 91.

³ N. S. 1893 (p. 13 ff.). Interessant sind die literarischen Beziehungen zwischen Moses und den Acta S. Basilei, vgl. Sp. 2, 22 ff. Carrière macht es indes wahrscheinlich, daß nur eine gemeinsame Mittelquelle vorlag; dies müßte besonders dann angenommen werden, wenn die Redaktion der Basiliosakten erst dem Methaphrasten im 10. Jahrhundert zugesprochen werden

die Lebensbeschreibung des Moses von Khoren, wie sie l. III, cap. 1, besonders cap. 62 geben, ist erfunden: Ein Mann, der wissenschaftliche Reisen nach Ägypten, Griechenland, Italien, Syrien gemacht hat, der „durch angestrengtes Studium der Wissenschaft selbständig geworden ist“, der in Edessa, dem wissenschaftlichen Zentrum Mesopotamiens, sowie in Byzanz verweilt und die dortigen Bibliotheken benutzt hat, der eine Unmasse von wissenschaftlichen Werken, wie seine Quellenangaben behaupten, gelesen haben will, kann nicht solche grobe Unwissenheit über wichtige geschichtliche Begebenheiten gehabt haben. Dieses Urteil wird gestützt durch die eingehenden Untersuchungen, welche v. Gutschmid über die Glaubwürdigkeit des Moses von Khoren und seine Quellen gegeben hat.¹

Es ist zunächst höchst auffallend und Mißtrauen erweckend, daß Moses die Chronographie des Eusebios (in armenischer Übersetzung) an zahlreichen Stellen benutzt hat, sie aber nie als Quelle zitiert, während er sich sonst seiner Belesenheit rühmt und z. B. den S. Julius Afrikanus als Quelle angibt, ihn aber schwerlich benutzt hat.² Schwierig ist die Frage, ob Moses das Geschichtswerk des Mar Abas Katina benutzt habe. v. Gutschmid behauptet, daß Moses diese Quelle erdichtet habe.

Vetter³ schloß aus der Vergleichung der Fragmente des Sebeos mit Moses, daß sich zwei Rezensionen eines gemeinsamen Originals ergeben, daß der Ur-Mar Abas von der Geschichte des Moses in wesentlichen Punkten abwich, also nicht

müßte, wie Fr. Goerres, *Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung*, Jena 1875, S. 120, will.

¹ A. v. Gutschmid, *Über die Glaubwürdigkeit der Armenischen Geschichte des Moses von Khoren*. (*Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Cl.* 28. Bd. Lpzg. 1876, S. 1—43), erweitert in: *Kleine Schriften* hrsg. v. Franz Rühl. 3. Bd. Leipzig 1892, S. 282—338. Unkritisch sind die Untersuchungen von Victor Langlois, *Étude sur les sources de l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren. Mélanges asiatiques*, t. IV, 3. St. Pétersbourg 1861, p. 293—368.

² S. 311/312. S. 308. Daß Moses die armenische Übersetzung benutzt hat, bewies Giacomo Leopardi: *Annotazioni all' Eusebio del 1818: Effemeridi letterarie di Roma* t. X (1823), p. 175. Indes ist es unabweisbar, daß Moses selbst der Übersetzer gewesen ist. Vgl. Adolf Baumgartner, *Über das Buch „Die Chrie“*, ZDMG. 40 (1886), S. 503.

³ *Katholisches Kirchenlexikon*², VIII, Sp. 1958.

von Moses herrühren könne. F. Nau¹ hatte in London einen Caršunitext der Chronik Michaels des Syrsers entdeckt, in welchem es heißt: „Wir wollen jetzt beginnen zu übersetzen das Buch der Chronik des Mar Mikëil des Großen, Patriarchen der Syrer, welches er gesammelt und ausgezogen hat aus den Büchern des Maribas des Chaldäers...“ Auch in der Nationalbibliothek Paris fond. syr. n°. 306, fol. 71°—77 befindet sich ein Karšunimanuskript, welches Auszüge aus dieser Chronik bringt. Die Chronik beginnt mit Nemrod und geht bis zur Kreuzauffindung durch Helena. Macler² faßt das Ergebnis folgendermaßen zusammen: Es existierte zur Zeit des Moses von Khoren (5.—8. Jahrh.?) eine Chronik aus der Feder des Mar Abas Katina; Michael d. Gr. († 1199) zitiert eine Chronik des Maribas des Chaldäers; sie scheint nach 650 entstanden zu sein, da der Autor, anstatt von Arabern zu sprechen, von Türken, d. h. Ottomanen spricht. J. B. Chabot konnte mit Leichtigkeit zeigen, daß diese angebliche Chronik auf Grund der Karšuniversion aus der Chronik Michaels d. Gr. exzerpiert worden ist: „L'attribution de ces extraits à un certain Maribas est purement fantaisiste.“³ Übrigens hatte schon Vetter zugegeben, daß Moses die Chronik des Mar Abas gefälscht haben muß. Die jüdische Abstammung der Bagratiden wird bei Moses vertreten, welche der Ur-Mar Abas leugnet.⁴ Vetter glaubt auch, daß die übrigen Angaben des Moses über die Benutzung des Buches des Chorohbut, des Uliup von Ani, des Bardaigan richtig sind. Des letzteren Geschichte wird auch von Zenob von Glak (6. Jahrh.) und Uchthanes von Edessa (10. Jahrh.) erwähnt.⁵ Auch die Historiker Koriun,

¹ *Journal asiatique* ser. 9, P. VIII. Paris 1896. p. 523.

² Frédéric Macler, *Extraits de la chronique de Maribas Kaldoyo [Mar Abas Katina?]. Essai de critique historico-littéraire*, *Journal asiatique* 10. Sér. I. (1903), p. 491—549.

³ *Journal asiatique* 10. Sér. 5 (1900), p. 251—264.

⁴ l. c. Sp. 1598. Ausführlich über die Echtheit des „Mar Apas Gadina“ handelt Langlois l. c. *Mélanges as.* p. 340 sq.; er sucht vergeblich die gewichtigen Gründe, die schon Fréret (*Mem. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* LVII, p. 98 sq.) und Quatremère (*Journal des savants* 1850, p. 364, 365) gegen die Echtheit vorgebracht hatten, zu entkräften.

⁵ Langlois l. c. I, p. 62.

Lazar von Pharp (beide im 5. Jahrh.) sind stark benutzt worden, aber ohne Quellenangabe. J. Gildemeister¹ hat nachgewiesen, daß Moses l. III c. 26. 28 über die Belagerung von Tigranocerta durch Sapor II., die bei Ammianos ausführlich berichtet wird, nichts wußte, und deshalb, mit verschiedenen Änderungen und Auslassungen, die durch die historische Situation bedingt waren, den Ps.-Kallisthenes exzerpiert hat. Auch die angeblichen Bemerkungen des Ariston von Pella, welche Gutschmid als „erlogen“ bezeichnet, und des unbekannten Geschichtswerkes des Firmilianos von Kappadokien sind mindestens zweifelhaft. Sehr bedenklich für die Echtheit ist es, daß Moses die Chronologie der armenischen Könige um sieben Jahre zu spät ansetzt; erst beim Jahre 385 lenkt er in die richtige Rechnung ein, indem er einen Zeitraum von sieben Jahren einfach ausmerzt.² Außer der Erwähnung der Einteilung Armeniens, die erst 536 von Justinianos getroffen wurde, hat Vetter noch folgenden Anachronismus besonders erwähnt. Moses sagt l. III c. 61, daß Sahak der Große und Mesrop nach der Synode von Aschtischat ihn in das Ausland geschickt hätten, um sich im Griechischen zu bilden und die Bibelübersetzung anzufertigen. Koriun und Lazar berichteten einstimmig, daß Sahak und Mesrop die Bibel aus dem Griechischen übersetzt haben. Vetter sagt deshalb:³ „Eine solche Verwirrung in der eigenen Lebensgeschichte des Autors weist doch wohl auf pseudonymen Charakter hin.“ Vetter³ hat sich geirrt; es handelt sich um die Briefe des Kyrillos von Alexandria, Proklos von Kpel und Akakios von Melitene an Sahak und Mesrop, ferner die sechs Kapitel des Konzils von Ephesos (431) und die beglaubigten Abschriften der hl. Schrift. Merkwürdig ist allerdings die Behauptung: Da diese (Sahak und Mesrop) unserer Kunst (des Übersetzens) unkundig waren, wurde das (von diesen übersetzte) Werk in vielen Teilen

¹ *Pseudokallisthenes bei Moses von Khoren*. ZDMG. 40 (1886), S. 88—91. Cf. D. Dashian, *Studien über Ps.-Kallisthenes*, Wien 1892 (neuarmenisch).

² v. Gutschmid, S. 292. Die römischen Kaiser setzt er sogar 18 Jahre früher an. S. 289.

³ l. c. Sp. 1950.

fehlerhaft. Deshalb sei Moses nach Alexandrien geschickt worden, um die wahre Wissenschaft der Akademie zu erlernen.

Es darf nicht verkannt werden, daß trotz dieser Zeichen der Unechtheit viele Merkmale vorhanden sind, welche nach den methodischen Regeln für die Echtheit sprechen. Als Beweis möchte ich zu den von Finck und Conybeare (s. oben S. 77 ff.) geltend gemachten Echtheitsbeweisen noch folgende nachtragen. L. III, cap. 52 heißt es: In jener Zeit fanden schreckliche Erdbeben und ein Brand zu Byzanz statt wegen des großen Johannes.¹ Es ist doch merkwürdig, daß hier Johannes nicht den Beinamen Chrysostomos führt, obwohl dieser gerade in der armenischen Literatur große Vorliebe fand² und Moses vorsichtig diesen späteren Beinamen vermieden hätte, um den Schein der Echtheit zu wahren. In dem Briefe des Attikos an Sahak (L. III, c. 52) sagt Attikos allerdings: „Besonders staune ich darüber, daß Du die Quelle der Kirche unsern heiligen Vater Johannes außer acht gelassen hat, von welchem . . . die ganze Welt belehrt worden ist, weshalb man ihn auch den Goldmund nannte.“ Aber dies muß man als eine Interpolation auffassen, wenn man nicht den ganzen Brief als fingiert annehmen will. L. III, cap. 62 bedauert der Verfasser, daß er in Ägypten nicht würdig gefunden worden ist, den Geist aller Wahrheit von dem neuen Plato als Schüler zu erlernen. Gemeint könnte Origenes sein.³ Eine solche Vorliebe für den großen Alexandriner konnte man im 5. Jahrhundert noch aussprechen. Möglicherweise war der erste Origenistenstreit (Beginn des 5. Jahrhunderts) schon der Anlaß, daß unser Autor den Namen des großen Philosophen nicht zu nennen wagte; nach der end-

¹ P. E. le Vaillant de Florival, *Moïse de Khorène. Histoire d'Arménie. Texte arménien et traduction française*. Paris s. d. t. II, p. 933 übersetzt falsch: des großen Chrysostomos. Im Texte steht (p. 132) des großen Johannes.

² Vgl. Plac. Sukias Somal, *Quadro della Storia Letteratura di Armenia*. Venezia 1829, p. 52, 73, 76, 77, 88, 89, 106, 197, 182. *Quadro delle opere di varii autori anticamente tradotte in Armeno*. Venezia 1825, p. 15—21.

³ St. Martin, *Notice sur la vie et les écrits de Moïse de Khoren, historien arménien*. *Journal asiatique*, t. II (1823), p. 321—344, der die Echtheit des Geschichtswerkes annimmt, denkt p. 331 n. 4 an Kyrillos (412—444). Dem Wortlaut nach scheint aber „der neue Plato“ nicht mehr zu leben.

gültigen Verdammung der Origenisten im 6. Jahrhundert muß man in späterer Zeit die Verehrung des Origines für unmöglich erklären. Endlich muß auf die zahlreichen Briefe, besonders im dritten Buche, hingewiesen werden: Brief des armenischen Katholikos Werthanes an Kaiser Konstantinos und dessen Antwortschreiben (c. 5), Brief des Kaisers Julianos an Tizan, seinem Statthalter (c. 15), Brief des Perserkönigs Schapuh an Tiran von Armenien (c. 17), Brief des Kaisers Valentinianos an König Arschak von Armenien (c. 19), Brief Arschaks an seinen Sohn Gnel (c. 23), Brief Schapuh's an die Stadt Tigranocerta (c. 26), Brief Arschaks an Kaiser Valens (c. 25), Brief Schapuh's an die Satrapen (c. 42), Brief der Satrapen an König Kosrow und dessen Antwortschreiben (c. 48), Brief Artaschirs an Wramschapuh (c. 51), Brief Sahaks an Kaiser Theodosios, an Attikos, „den Bischof der hohen Pforte“, an den General Anatolios und Antwortschreiben des Theodosios und Attikos (c. 52). Leider ist jede Nachprüfung über die Echtheit unmöglich; ein Urteil über diese Briefe bleibt deshalb rein subjektiv.

Von durchschlagender Beweiskraft für die Unechtheit des Moses bzw. für die Datierung in das 7. bzw. 8. Jahrhundert wäre es, wenn Moses den Johannes Malalas benutzt hätte. A. Carrière hat ausführlich darüber gehandelt,¹ merkwürdigerweise ist diese Arbeit ganz übersehen worden. Eine Nachprüfung der Ergebnisse von Carrière ist jedoch notwendig.

Moses cap. II 76.

Tacitus marschiert dem Artaschir entgegen ins Gebiet des Pontus und schickt seinen Bruder Florian mit einem andern Heere nach Cilicien. Artaschir trifft den Tacitus und schlägt ihn in die Flucht; Tacitus wird von den Seinigen in Dschaninkh im Pontus, d. h. in Chaldäa ermordet, ebenso sein Bruder Florian 88 Tage später in Tarsus.

Malalas (Bonner Ausgabe) p. 301/2.

καὶ κατέλθεν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς πολέμων, καὶ ἐσφάγη ἐν Ζτανικῇ τῆς Πόντου ὧν ἐνιαυτῶν ος'. Μετὰ δὲ τὴν βασιλείαν Τακίτου ἐβασίλευσε Φλωριανὸς Ἀδγουστός μῆνας β'. Folgt eine ausführliche Lebensbeschreibung. ἐπεστράτευσεν δὲ κατὰ Περσῶν, καὶ ὡς κατέρχεται ἐν Ταρσῶ, ἐσφάγη ὑπὸ τῶν ἰδίων, ὧν ἐνιαυτῶν ξς'.

¹ Carrière, N. S. 1894.

Moses hat als Sondergut: 1. daß Tacitus von den Seinen ermordet wird; 2. daß Florian 88 Tage später ermordet wird. Seine Quelle ist angeblich Firmilianos von Kaisareia; nach v. Gutschmid ist aber diese Quelle erdichtet (s. oben S. 84). Auf Abhängigkeit bzw. gemeinsame Quelle deutet die Angabe des Todesortes. Tzanes, welches die Armenier Chaldaea nannten,¹ wird nur von diesen beiden Historikern genannt, während Zosimos Europa, Aurelius Victor Tarsos in Kilikien (in der Epitome) oder Tyana in Kappadokien angibt.

Ebenso wird Moses II, 79, Malalas p. 302 von einer Hungersnot berichtet, welche eine Empörung der Soldaten des Probos zur Folge hat; die Texte stimmen inhaltlich vollständig überein.

In der folgenden Stelle tritt die literarische Abhängigkeit ganz klar hervor.

Mos. II, 87.

Schapuh bat nämlich den Sieger Konstantinos um Freundschaft und ewigen Frieden. Nachdem Konstantinos darauf eingegangen war, sandte er darnach seine Mutter Helena nach Jerusalem zur Auffindung des ehrenvollen Kreuzes; sie fand das Erlösungsholz mit fünf Nägeln.

Malalas p. 317/319.

317. Καὶ ἐστράτευσε κατὰ Περσῶν καὶ ἐνίκησεν καὶ ἐποίησε πάντα εἰρήνης μετὰ Σαραβάρου, βασιλέως Περσῶν, τοῦ Πέρσου αἰτήσαντος εἰρήνην ἔχειν μετὰ Ῥωμαίων...

319. Ὁ δὲ βασιλεὺς Κωνσταντίνος ἔπεμψε τὴν ἑαυτοῦ μητέρα τὴν κόραν Ἑλένην εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς ἀναζήτησιν τοῦ τιμίου σταυροῦ. ἦτις καὶ εὐροῦσα ἀνήγαγε τὸν αὐτὸν τίμιον σταυρὸν μετὰ τῶν πάντε ἡλων.

Der erste Teil des Armeniers scheint eine Verkürzung der griechischen Vorlage zu sein. Nur die Vita Constantini des Eusebios (IV, 57) erzählt von einem Frieden zwischen Konstantinos und Sapor. Moses erwähnt diese Quelle nicht; die wörtlichen Übereinstimmungen im zweiten Teile lassen wohl keinen Zweifel übrig, daß Moses den Malalas benutzt hat.

Carrière hat auch die übrigen Texte gegenübergestellt; es sind deren im ganzen 16;² ich will nur auf einige besondere Eigentümlichkeiten die Aufmerksamkeit lenken: Moses III, 29 und Malalas p. 341/342 begehen denselben historischen

¹ N. S. 1894, p. 12 n. 1.

² N. S. 1894, p. 10—26.

Irrtum, indem sie den Valens zum Nachfolger des Valentinianos machen; Valens regierte bekanntlich schon 12 Jahre, als sein Bruder starb. Nachfolger des Valentinianos waren dessen Söhne Gratianos und Valentinianos II. Moses III, 39 und Malalas p. 347 berichten, daß Theodosios in Thessalonike war, als der bekannte Aufstand ausbrach; beide geben als Ursache die Einquartierung an, beide die Zahl der Ermordeten auf 15 000. Der Kaiser war jedoch zur Zeit des Aufstandes in Mailand, nur die späteren Historiker Theophanes und Kedrenos geben ebenfalls die Einquartierung als Streitursache an; Malalas ist der erste, der von 15 000 getöteten Bürgern spricht. Theodoretos spricht nur von 7000, Kedrenos sagt 7000, einige nennen 15 000. Endlich wird Moses III, 41 und Malalas p. 348 für Mailand Μισούλανον im Griechischen gebraucht; anstatt MIZOYANON las der Armenier aus Versehen MIZOYΔANON (midschudana).

Fraglich könnte es nur noch sein, ob Moses die jetzige Redaktion des Johannes Malalas oder die ältere Redaktion des Johannes von Antiochien benutzt habe.¹ Für die Datierung des Moses ist diese Frage belanglos, da beide Redaktionen frühestens von 550 ab zu datieren sind.

Carrière hat es endlich noch wahrscheinlich gemacht, daß auch Prokopios bereits dem Moses zur Vorlage gedient hat.²

In I. III c. 1 sagt der Verfasser, er wolle irrtumslos das erzählen, was zu meiner Zeit oder ein wenig früher geschehen ist, d. h. die Ereignisse vom heiligen Trdat an bis zur Entfernung des Geschlechtes der Arsachunier vom Throne. Gerade im dritten Buche finden sich die zahlreichen Entlehnungen aus Malalas! Während sich der Verfasser als Zeitgenosse des 4. Jahrhunderts erklärt, wird er durch die literarische Abhängigkeit zu einem gewöhnlichen Betrüger des 7. oder 8. Jahrhunderts gestempelt, der auch die angebliche Selbstbiographie des Moses erfunden hat. Ob einige Teile

¹ Vgl. meine *Untersuchungen zur Chronik des Ps.-Dionysios von Tell-Mahrê* (OC. 1916). Einzelne Textesabweichungen bei Moses fänden dann willkommene Erklärungen.

² N. S. 1894, p. 30—40.

wirklich dem 5. Jahrhundert angehören, entzieht sich völlig der Forschung.

Von den Verteidigern der Echtheit¹ ist die äußere Bezeugung viel zu wenig beachtet worden. Lazar von Pharp (Ende des 5. Jahrhunderts) berichtet von Moses von Khoren, daß dieser ein Bischof gewesen sei, dem aber das Bischofsamt den Tod gebracht habe; er habe in seinem Leben zahllosen Undank erlebt, die armenischen Mönche hätten ihn flüchtig von Ort zu Ort gejagt, seine Feinde hätten ihn selbst noch nach dem Tode mit unauslöschlichem Hasse verfolgt.² Lazar zitiert auch wiederholt die Historiker, welche vor ihm über armenische Geschichte schrieben, nämlich den Agathangelus, Faustus und Koriun, nennt aber niemals den Moses. Die Abschnitte, in denen Moses und Lazar die Erfindung des armenischen Alphabets erzählen, stimmen so auffallend miteinander überein, daß eine innere Abhängigkeit notwendig angenommen werden muß. Moses habe den Lazar benutzt, aber im Interesse seiner Fiktion nicht genannt.³ Erst Kirakos im 13. Jahrhundert berichtet: „Der wunderbare Moses verfaßte die Geschichte Groß-Armeniens auf Bitten des Bagratuniers Sahak...“⁴ Selbst Stephan Asolik (10. Jahrh.) und Samuel von Ani (12. Jahrh.) wissen noch nichts von der Geschichte des Moses! Als indirekter Beweis für die Abfassung der Geschichte Groß-Armeniens in späterer Zeit sei

¹ Zu diesen gehört noch Baumgartner, *Über das Buch „die Chrie“*, l. c. S. 496.

² Edit. Venet. 1873, 607—609. Der pessimistische Epilog und die scharfen Klagen über die zeitgenössischen Fürsten (Genossen der Spitzbuben, Räuber, Geizhalse, Sklavenseelen), Richter, Soldaten, Lehrer, Mönche, Geistliche (Schwätzer, Faulenzer, Verächter der Wissenschaft und Belehrung, Liebhaber von Händeln und Vergnügungen) in l. III c. 68' könnten schließlich bei den trüben Lebenserfahrungen des Moses erklärlich scheinen, sind aber bei der angeblichen Bildung des Bischofs kaum glaubwürdig; das traurige Bild von den religiösen und sozialen Zuständen paßt jedoch besser ins 8. Jahrhundert (Lazar berichtet allerdings, daß Moses in der Stunde seines Todes furchtbare Verwünschungen über die Häupter der Priesterschaft niederschreiben ließ).

³ Vetter l. c. Sp. 1956.

⁴ Edit. Venet. 1865, Sp. 16. 17; cf. Vetter bei Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*. 3. Bd. 1885, S. 239ff.

noch folgendes erwähnt: Dem Moses wird auch eine Geographie zugeschrieben. Schon die Mechitaristen haben aus philologischen Gründen erklärt, daß der Verfasser der Geographie auch der Verfasser der Geschichte Groß-Armeniens gewesen sein muß. J. Marquart¹ hat in seiner gelehrten Untersuchung nachgewiesen, daß der Verfasser der Geographie gegen Ende des 8. Jahrhunderts (nach 737 p. Ohr.) geschrieben hat; wir erhalten auf diesem Wege dieselbe Zeit, die schon A. Carrière aus inneren Gründen erschlossen hatte. v. Gutschmid² hatte das Werk des Moses als einen Panegyrikus auf die Bagratunier erklärt; Vetter, der ebenfalls für die Datierung ins 8. Jahrhundert stimmt, erklärt: Die Macht des bagratunischen Fürstenhauses wuchs vom 7. Jahrhundert an allmählich über alle anderen Adelsgeschlechter empor, bis schließlich Aschot I. i. J. 859 vom Khalifen zum „Fürsten der Fürsten“ und i. J. 885 als König von Armenien ernannt wurde. Es ist deshalb gar nicht unmöglich, daß dies eben der geheime Zweck des Werkes war, das Königtum der Bagratuniden vorzubereiten.³

Bei diesem Stande der Tatsachen dürfte die Prophezeiung des armenischen Prälaten,⁴ der sich gegen die gestrengen Kritiker wendet, welche das Verdienst des Moses von Khoren zu schmälern sich bemühen, kaum in Erfüllung gehen: „Un jour l'Europe savante le proclamera grand, pour l'époque où il vécut; un jour viendra, où ceux qui l'ont calomnié lui rendront justice; car lorsqu'ils auront bien étudié notre Khorēnatzi, ils reconnaîtront sa sincérité, et ils finiront par lui accorder le titre de père de l'histoire d'Arménie, que nos aïeux lui ont toujours décerné!“

¹ *Eränšahr nach der Geographie des Ps.-Moses Xorenac'i. Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. III, Nr. 2. Berlin 1901. S. 4. 6.*

² l. c. S. 295/296.

³ l. c. 1958.

⁴ Bei V. Langlois, l. c. *Mélanges asiatiques*, p. 368. Auch Simon Weber hat sich im *Kirchlichen Handlexikon* (von Buchberger) II, 1044 für die Echtheit ausgesprochen.

Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius.

Von

August Haffner.

Mit der Bearbeitung äthiopischer Schriften beschäftigt, die „Epiphanius, Bischof von Cypern“ zugeschrieben werden,¹ sah ich mich veranlaßt, auch die durch Ernst Trumpp² besorgte Ausgabe des pseudo-epiphanischen Hexaëmeron einer genaueren Durchsicht zu unterziehen. Dieses Werk ist nicht nur seinem Inhalte nach von hervorragender Bedeutung, auch die Form des Ausdruckes in seiner äthiopischen Version bietet derartige Eigentümlichkeiten, daß wir Hinweisen darauf mit Recht in der „Grammatik der äthiopischen Sprache“ begegnen. Ein solches Material allgemein zugänglich gemacht zu haben ist gewiß Trumpp als ein großes Verdienst anzurechnen.

Zu seiner Veröffentlichung des Hexaëmeron hat Trumpp eine äthiopische Handschrift des British Museum in der Weise verwertet, daß ihm eine arabische Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, „der arabische Urtext“, „die Mittel bot“, „die verdorbenen Stellen wieder herzustellen und die so oft den Sinn störenden Lücken auszufüllen.“³ Da Trumpps Buch zugleich die Ergänzung zu seiner vorausgegangenen Publikation des „Adambuches“⁴, eines „zweiten

¹ Vgl.: *Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken.* WZKM XXVI. (1912) S. 363 ff.

² *Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius. Äthiopischer Text verglichen mit dem arabischen Originaltext.* Abhdlg. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Cl. XVI. Bd. II. Abt., München 1882. — Ich zitiere in den folgenden Ausführungen nach der Sonderausgabe.

³ Vorwort S. I, wo — nebenbei bemerkt — die Nummer der Münchener Handschrift, wohl infolge eines übersehenen Druckfehlers, falsch angegeben ist; es muß *Cod. arab. Nr. 243* heißen.

⁴ *Der Kampf Adams oder das christliche Adambuch des Morgenlandes.*

Teiles“ des unter dem Titel des ersteren überlieferten Gesamtwerkes, darstellt, so verdient auch diese, wenigstens im Hinblick auf entsprechende Bemerkungen im Vorworte, einigermaßen Berücksichtigung.

Trumpp sagt vom Hexaëmeron in bezug auf das Werk als Ganzes und auf seine eigene Bearbeitung¹: „Der äthiopische Text des Aksimārōs ist wohl einer der schwierigsten, die bis jetzt veröffentlicht worden sind, wie sich dies aus seinem teilweise recht abstrusen Inhalt leicht ergibt. Aber in philologischer Hinsicht ist er eben darum von großem Werte, da er nicht nur manche neue Worte bietet, sondern auch recht dazu geeignet ist, in das Verständnis der späteren, aus dem Arabischen übersetzten äthiopischen Schriften einzuführen. Ich habe darum auch mein Augenmerk besonders darauf gerichtet, die einzelnen äthiopischen Wendungen mit dem Arabischen zu vergleichen, um sie dadurch zu illustrieren, da viele derselben in den älteren äthiopischen Schriften sich nicht finden. Zum Verständnis des äthiopischen Textes habe ich überall da Anmerkungen beigelegt, wo mir ein Bedürfnis dazu vorzuliegen schien.“

Die Unstimmigkeiten — um mich eines milden Ausdruckes zu bedienen —, denen ich mich bei der Vertiefung in die Abhandlung Trumpps gegenüber sah, haben mich gedrängt, den Grundlagen seiner ganzen Arbeit nachzuforschen und die Quellen, die er benützt hatte, zu prüfen, zunächst seine hauptsächlichste, die arabische. Meine Beobachtungen auf diesem Wege waren überraschende: es stellte sich heraus, daß Trumpp den von ihm dem Äthiopischen zugrunde gelegten arabischen „Urtext“ mit einer Sorglosigkeit gehandhabt hat, die nicht vollständig entschuldbar ist. Er hat es einerseits vermieden, ihm in den dem äthiopischen Texte beigelegten Anmerkungen eine so weit gehende Sorgfalt angedeihen zu lassen, daß wenigstens die angeführten Zitate mit dem Originale

Äthiopischer Text, verglichen mit dem arabischen Originaltext. Abhdlg. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Cl. XV. Bd. III. Abt., München 1880.

¹ Vorwort S. II.

ganz genau übereinstimmen und nur angedeutete Bemerkungen der Handschrift wirklich das enthalten, was er von ihnen behauptet, andererseits hat er, trotz mancher offenkundiger, auch von ihm nicht übergangener Fehler seiner Vorlage, sich nicht abhalten lassen, das Arabische so, wie er es vorfand, mit einer derart ungerechtfertigten Voreingenommenheit zu ungunsten des Äthiopischen zu bevorzugen, daß er oft ganz unbedenklich, jedenfalls mit Außerachtlassung aller gebotenen Kritik, den äthiopischen Text nach dem arabischen „Urtexte“ umgestaltete. Wenn man nun selbst die von Trumpp nicht erkannten Fehler der arabischen Münchener Handschrift außer Erwägung läßt, so ergibt sich aus dem Grundirrtum, seiner Verkenennung des Gesamtzustandes des von ihm verwendeten arabischen Codex, im Vereine mit der gekennzeichneten Art der unzulänglichen Genauigkeit bei der Benützung, daß das von Trumpp vorgelegte Ergebnis schon deswegen allein nicht immer als ein erfreuliches bezeichnet werden kann.

Diese Erkenntnis und besonders der offensichtlich schlechte Zustand des Münchener arabischen „Urtextes“ legen es nahe, sich um das weitere Handschriftenmaterial umzusehen.

Die von Trumpp erwähnte¹ ihm nicht erreichbare äthiopische Handschrift aus dem Besitze des Herrn A. d'Abbadie — sie bildet einen Teil des Cod. 125 aus dessen Sammlung — konnte ich in Paris einsehen und mir in photographischer Wiedergabe besorgen. Da sich dieser Text im großen und ganzen mit dem von Trumpp gegebenen des British Museum deckt, habe ich einen späteren, anderen Handschriften-Studien gewidmeten Aufenthalt in London leider nicht dazu benutzt, auch diesem äthiopischen Codex meine Aufmerksamkeit zu schenken; ich habe es in der Folgezeit öfters bereut. In diesem Zeitpunkte glaubte ich aber noch, mich, wenigstens bei der wörtlichen Zitierung der Quellen, auf Trumpps Genauigkeit verlassen zu können, und auch der Gedanke, daß sich, wie aus den folgenden Darlegungen erhellen dürfte,

¹ *Der Kampf Adams*, Vorwort S. III und *Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius*, Vorwort S. I.

eine Neuausgabe des Hexaëmeron als wünschenswert herausstellen würde, war mir damals noch nicht gekommen. Immerhin können wir eine Übereinstimmung der beiden äthiopischen Quellschriften im allgemeinen als hinreichend gewiß annehmen und daraus folgern, daß die äthiopische Version darin ihre bestimmte, ziemlich genau umrissene Form gefunden hat.

Auf eine zweite arabische, Trumpp nicht zur Verfügung gestandene Handschrift zu unserem Werke, den Cod. Vatic. arab. 129, hat schon C. Bezold¹ hingewiesen; ich konnte mir eine photographische Kopie davon verschaffen; leider fehlt mit dem aus dem Originale abhanden gekommenen ersten Blatte der Anfang des Manuskriptes. Der in der Handschrift der Vaticana enthaltene arabische Text kommt einem „Urtext“ insofern näher, als er sich als wesentlich korrekter wie jener der Münchener Handschrift erweist. Wenn wir auch in größerem Maßstabe als bei den beiden äthiopischen Texten von mehr oder weniger belanglosen inhaltlichen Verschiedenheiten absehen müssen, so kann doch auch in Beziehung auf die arabische Version behauptet werden, daß sie für unser Hexaëmeron ihre nahezu feste Gestaltung aufweist.

Betrachten wir das Verhältnis des äthiopischen አክሲዮን : zum arabischen الأكسيومارس, so finden wir, daß sich das Äthiopische als aus einer sklavischen Übersetzung einer arabischen Vorlage aus der Zeit ihres soeben angedeuteten Zustandes hervorgegangen erweist, wobei jedoch keineswegs daran gedacht werden kann, daß gerade die eine oder die andere der beiden besprochenen Handschriften diese arabische Vorlage abgegeben hätte; jedenfalls ist aber die arabische Version als die zweifellos ältere der beiden anzusprechen.

Man wird nun den Schreibern der beiden vorliegenden arabischen Handschriften schwerlich ein großes Unrecht mit der Bemerkung zufügen, daß ihnen das Geschriebene, mindestens

¹ *Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch herausgegeben. Zweiter Teil: Texte*, Leipzig 1888; Vorwort, S. VI bzw. Text S. 199 Note e.

an vielen Stellen, unverstanden geblieben ist. Dem äthiopischen Übersetzer ist es gewiß nicht viel besser ergangen; und doch scheint aus Kleinigkeiten manchmal hervorzuleuchten, daß entweder er oder ein äthiopischer Handschriftenschreiber hie und da stutzig wurde und dann einigermaßen den Versuch zu einer Verständnismöglichkeit konfuser Stellen andeutete.

Für die behauptete meist rein mechanische Übertragung der einzelnen Wortbilder durch den äthiopischen Übersetzer spricht besonders die ihm öfters unterlaufene Verwechslung gleich geschriebener arabischer Wörter hinsichtlich ihrer Vokalisation und damit ihrer Bedeutung, wie sie sich mehr als einmal nachweisen läßt. Bedauerlicherweise hat diese nur scheinbare Übereinstimmung der beiden Versionen in solchen Fällen mit dazu beigetragen, Trumpp zu verhindern, seinem Materiale kritisch näher zu treten. Derartige Übersetzungsfehler des Äthiopischen kommen auch in der deutschen Übersetzung von Trumpp vor, und er hat damit bewiesen, daß der arabische Text an diesen Stellen ihm ebenfalls nicht klar geworden ist; er hätte sonst, namentlich bei seiner grundsätzlichen Bevorzugung des arabischen „Urtextes“, nicht so ohne weiteres dem äthiopischen Übersetzer auf dessen falschen Pfaden folgen dürfen. Gerade derartige Stellen geben aber gern die erste Mahnung zur Vorsicht und nötigen zu einer aufhellenden Kritik, welche dann sehr bald auch den Gesamtzustand des zu bearbeitenden Werkes mit etwas eingehender prüfendem Auge zu beachten zwingt.

Damit sind wir bei einem Punkte angelangt, der bei der Beurteilung unseres Hexaëmeron-Buches von so großer Wichtigkeit ist, daß wir es mit der Bemerkung Trumpps über „seinen teilweise recht abstrusen Inhalt“ nicht bewenden lassen können; wir müssen uns doch auch etwas Klarheit darüber zu verschaffen suchen, wie wir uns mit dem „teilweise recht abstrusen Inhalt“ auseinanderzusetzen haben.

Wir haben schon gesehen, daß für die äthiopische Version die arabische Überlieferung entschieden als Grundlage, ja sogar als direkte Vorlage zu beanspruchen ist; in ihr aber einen „Urtext“ zu erblicken, dazu fehlt es denn doch gar

weit, und es hätte für Trumpp nicht zuviel des Eindringens in den Text bedurft, um dies zu erkennen. Bevor ich auf Einzelheiten eingehe, möchte ich noch eine allgemeinere Bemerkung hier anknüpfen.

Trumpp gibt für das „Adambuch“ an,¹ daß dessen Abfassung „nicht vor das 11. Jahrhundert anzusetzen ist“, und es darf wohl angenommen werden, daß er dieses Urteil auch auf den „ersten Teil“ des Adambuches, unser Hexaëmeron, übertragen wissen wollte, wenigstens findet sich zu diesem nirgendwo eine gegenteilige Bemerkung. Dabei verweist er darauf,² daß Dillmann das Adambuch „in das 5. oder 6. Jahrhundert p. Chr. versetzt“, ohne aber dessen Angaben zu entkräften. Ich möchte dem von Dillmann³ begründeten Gedankengange noch ein inneres Wahrscheinlichkeitsmoment beifügen. Für das ganze Werk, vor allem für seinen Anfang, das Hexaëmeron, wird als Verfasser der von der katholischen Kirche als Heiliger verehrte und mit dem Titel „doctor ecclesiae catholicae“ ausgezeichnete⁴ „Epiphanius, Bischof von Cyprien“, vorgeschoben. Wenn Jemand es unternehmen konnte, dieses Epiphanius Namen für sein eigenes Machwerk zu entlehnen, so spricht doch sehr viel dafür, daß dies am ehesten zu einer Zeit möglich war, in welcher dessen Andenken noch lebendig und wirksam genug erscheinen mochte, um mit anerkannter Autorität⁵ den Inhalt des Buches zu decken. Es kämen daher — von seinen letzten Lebensjahren werden wir füglich wohl absehen müssen — hauptsächlich die ersten Zeiten nach dem Tode des heiligen Epiphanius in Betracht. Da dieser im Jahre 403 n. Chr. starb, wäre für das Entstehen der „Sechstageswerk“-Schrift die Wende um das Jahr 400 n. Chr. bezw. die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts in Anschlag zu bringen: viel später, glaube ich,

¹ Vorwort S. VII. ² ebenda S. IX. ³ *Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt.* Göttingen 1853. S. 11.

⁴ C. Wolfsgrubner, *Ausgewählte Schriften des heiligen Epiphanius, Erzbischofs von Salamis und Kirchenlehrers, aus dem Urtexte übersetzt*; Kempten 1880, [In: V. Thalhoffer, *Bibliothek der Kirchenväter.*] S. 28.

⁵ ebenda S. 27.

dürfen wir, auch aus dieser Erwägung heraus, mit der Zeitbestimmung nicht gehen.

Unsere bisherigen Kenntnisse ermöglichen uns nicht anzugeben, wie weit der Verfasser des Hexaëmeron vorgefundene Quellen benützt hat; daß er aus solchen schöpfte, darf wohl als außer jedem Zweifel stehend angesehen werden. Ob aber daraus ein arabischer Text entstanden ist, oder ob dieser auf ein anderssprachiges, etwa syrisches Original zurückgeht, entzieht sich bis heute der zuverlässigen Beurteilung. Die Anzeichen, welche da und dort für die letztere Annahme zu sprechen scheinen, können um so leichter irreführend sein, als uns über das Schicksal des Werkes keine festen Anhaltspunkte zur Verfügung stehen. Mit Gewißheit können wir nur aus seinem Inhalte, so, wie er uns im Arabischen, und demzufolge im Äthiopischen, überkommen ist, die Folgerung ableiten, daß seine jetzige Form sich von ihrer ursprünglichen weit entfernt hat; denn daß, von der häufig genug Anstoß erregenden Dunkelheit mancher Abschnitte ganz abgesehen, dem Verfasser des Hexaëmeron auch nachweisbare Lücken, etwa als die Wirkung falsch oder gar nicht verstandenen Quellenmaterials, zur Last zu legen seien, ist doch entschieden abzuweisen. Es ist also, auch wenn wir bei der ersteren von den erwähnten Möglichkeiten stehen bleiben und ein arabisch geschriebenes Original annehmen wollen, ein „Urtext“ damit durchaus noch nicht gewonnen, und es wird, sofern uns nicht weitere Entdeckungen gelingen, äußerst zweifelhaft bleiben, ob wir einem solchen durch eine Kritik, welche das Dunkel zu durchdringen versucht, mehr als subjektiv näherkommen.

Solange wir nicht durch ergänzende Funde unterstützt werden, dürfte es auch schwer fallen, mehr als rein persönliche Gedanken darüber zu äußern, aus welchen Ursachen der ursprüngliche Text seine jetzige, manchmal so überaus verworrene Form bekommen hat. Das gewöhnliche Schicksal von Handschriften und die Tatsache eines, nicht nur uns, vollständig fernliegenden Vorstellungskreises des Verfassers werden uns für sich allein zur Erklärung nicht genügen können. Wir dürfen nicht darauf vergessen, daß zwischen

der — mutmaßlichen — Entstehung des Buches und den uns bekannten Handschriften ein Zeitraum von nahezu tausend Jahren liegt, für den uns derzeit jegliche Nachricht fehlt, die einen Rückschluß auf einen früheren Zustand des Werkes vermitteln könnte. Ich glaube kaum, daß die arabische Version — nur diese kommt hierbei für uns in Betracht — ihre uns überlieferte Form lediglich durch beabsichtigte oder unbeabsichtigte Änderungen, durch Übereifer oder mangelnde Sorgfalt seitens der Abschreiber erhalten hat. Es scheint mir vielmehr außerdem auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen zu sein, daß das Buch, vielleicht schon früh in eine andere Sprache übersetzt, allenfalls in einer von diesen verloren gegangen und dann etwa neuerdings in jene rückübersetzt worden wäre. Annehmbar wäre auch, daß das Werk, welches schon für eine nicht gar so viel spätere Zeit gewiß manche unverständliche Dunkelheit enthielt, sogar einmal teilweise oder ganz verloren gegangen und von einem früheren Kenner desselben, möglicherweise auf Verlangen eines nach derartigen Seltenheiten fahndenden Liebhabers von geheimnisvollen alten Schriften, aus noch erhaltenen Bruchstücken oder aus dem Gedächtnisse neuerdings wieder hergestellt worden wäre. Jedenfalls drängen sich angesichts des Gesamtzustandes unseres Werkes mannigfaltige Gedanken zu dessen Erklärung¹ auf, die mehr verdienen, als kurzer Hand abgewiesen zu werden. Gerade auf solchen verschlungenen Wegen hätte der Text sich unschwer allmählich immer mehr verschlechtern, hätte Unverstandenes, vor allem bei einer Übersetzung, noch unverständlicher sich gestalten und dadurch auch manches zur Entschuldigung rat- und hilfloser Abschreiber beitragen können, bis dann im Laufe der Jahrhunderte jene Entartung zustande kam, in welcher das Buch heute vor uns liegt.

Es ist in den verschiedenen Arbeiten, die sich mit diesem oder einem ähnlichen Werke befaßt haben, vieles beigetragen worden, um einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Schriften und zugleich auch ihren Verfassern her-

¹ Vgl. Dillmann, a. a. O.

zustellen: ohne auf Näheres einzugehen, möchte ich, bei voller Anerkennung des Geleisteten, bemerken, daß ich zu der Ansicht neige, es sei hier eher zu viel als zu wenig geschehen, insofern, als mir ein Umstand kaum beachtet vorkommt. So weit ich nämlich bisher überblicken kann, verteilen sich alle derartigen Werke auf zwei Gruppen, die zunächst einmal auseinander zu halten wären. Zu der einen sind diejenigen zu stellen, welche von sieben Himmeln sprechen, zu der anderen jene, welche nur von drei Himmeln zu erzählen wissen. Die Verschiedenheit bezieht sich aber nicht nur auf diese wechselnde Zahl: so ist, beispielsweise, an Stelle des Erzengels Michael der Drei-Himmel-Berichte in den Sieben-Himmel-Werken meist der Erzengel Gabriel getreten. Ich glaube, daß zuvor die Untersuchungen in der Richtung der einen und in der Richtung der anderen Gruppe zu erfolgen hätten, ehe man zu allgemeineren Schlußfolgerungen schritte. Eine Grundbedingung wäre jedoch, daß noch mehr Material zugänglich gemacht würde, besonders die „Klemensbücher“ bzw. die „Petrus-Apokolyptse“.

Um auch eine Neuausgabe unseres Hexaëmeron als zum mindesten wünschenswert erkennen zu lassen, möchte ich zuerst darauf hinweisen, daß die uns fehlende Veröffentlichung der arabischen Grundlage gewiß noch unvergleichlich wichtiger ist, wie die ihrer äthiopischen Übersetzung, und daß eine solche durch die von Trumpp zum äthiopischen Texte gegebenen Hinweise keineswegs ersetzt erscheint; ich möchte aber auch durch die Besprechung einiger Stellen des Trumppschen Buches, unter Durchführung der gebotenen Vergleichung der Handschriften, klarlegen, daß es den Anforderungen, die wir billigerweise an eine derartige Ausgabe stellen dürfen, keineswegs genügt. So weit mit den Auseinandersetzungen eine Kritik dieser Arbeit Trumpps verbunden sein wird, muß ich im vorhinein erklären, daß diese, selbst für die herangezogenen Teile seiner Abhandlung, keine erschöpfende sein will.

Mit T nehme ich im folgenden bezug auf die Wiedergabe des äthiopischen Textes bei Trumpp nach der Londoner Handschrift und bezeichne mit P die Pariser äthiopische

Trumpp übersetzt (S. 49):

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, des einigen Gottes!

Wir fangen an mit der Hilfe des Herrn, unseres Gottes; und schön ist seine Gabe im Schreiben des Aksimārōs, d. h. Anfang der Schöpfung, von Epiphanius, Bischof von Cypern, in welchem er gesprochen hat über die sechs Tage und das, was nach der Anordnung des Schöpfers geworden ist, und über die Wunder seiner Schöpfung; ihm sei Preis! ... Amen!

Ich habe absichtlich diese ganze Einleitung hierher gestellt, um durch die damit ermöglichte genaue Vergleichung der beiden Versionen ein Beispiel dafür zu bieten, wie Trumpp sein uns mit den Worten: „ich habe darum auch mein Augenmerk besonders darauf gerichtet, die einzelnen Wendungen mit dem Arabischen zu vergleichen“ gemachtes Versprechen in Wirklichkeit aufgefaßt haben will.

Mehr aber nimmt unsere Aufmerksamkeit die Gegenüberstellung von *حسن توفيقه* mit *ወሠናይ: ሀብቱ:* in Anspruch. Trotz Dillmann, Lex. ling. aeth. col. 882: *ወሠናይ: ሀብቱ:* (ejus beneficio) wird kaum zu bezweifeln sein, daß der übersetzende Äthiope: *وَحَسَنَ تَوْفِيقَهُ* gelesen hat, und doch ist es klar, daß die Vorlage die Lesung *وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ* statt *وَبِحُسْنِ تَوْفِيقِهِ* verlangt als Fortsetzung von *نَبْتَدِئُ بِعَوْنِ اللَّهِ*. Trumpp hat, angesteckt von dem schlechten Beispiele des Äthiopen die Bemerkung seines Vorwortes (S. II) „die deutsche Übersetzung ist wörtlich gehalten“ allzu übertrieben wahr gemacht, als er die Übertragung gab: „.... und schön ist seine Gabe im Schreiben des Aksimārōs“: selbstverständlich muß es heißen: „.... und (mit) der Gnade seines Beistandes mit der Niederschrift des Aksimārōs“.

Eingehendere Betrachtung verlangt auch: *معجزاته جلت* neben *ወትእምርታት: ፍጥረቱ:*; die ganze nach *معجزاته* stehende Phrase findet sich in M noch einmal, und zwar f. 6^b Z. 6/7, entsprechend T S. 7 Z. 12/13: *በትእዛዛ: እግዚአብሔር:* „durch den Befehl Gottes“. Da dieser ganze Passus zugleich mit dem Anfang des ganzen Werkes in V fehlt¹, sind wir für

¹ Vgl. S. 94.

die Kontrolle der beiden Versionen an der angeführten Einleitungsstelle auf Vermutungen darüber angewiesen, auf welchem Wege der Äthiope zu seiner Übersetzung kam. Trumpp übergeht das Ganze mit Stillschweigen, obschon irgendeine Bemerkung hier doch gewiß ebenso am Platze gewesen wäre, wie bei der mit der gleichen Zurückhaltung bedachten Stelle S. 7 Z. 12/13. Die Schreibung des جت bei unseren Anfangszeilen ist in M allerdings eine so unklare, daß leicht حبت gelesen werden könnte: gerade diese Schreibung legt auch eine Erklärungsmöglichkeit für die äthiopische Fassung nahe. Wenn — was bei dem bedauerlichen Defekte von V einstweilen nicht mit Sicherheit behauptet werden kann — der Äthiope wirklich die arabische Phrase wie in M an dieser Stelle in seiner Vorlage fand, so hätte er leicht حبت gleich حِبَّة bzw. جبته seiner Übersetzung zugrunde legen und den Rest unbeachtet lassen können — so wie er die gleiche Phrase bei T S. 7 Z. 12/13, wenn er sie hier vor sich gehabt hat, mit አግዚአብሔር: sinngemäß, obschon nicht wörtlich, wiedergab —, indem er zugleich معجزاته statt معجزات annahm. Wie immer dem aber auch gewesen sein mag: bei einer Textausgabe, wie sie Trumpp zu bieten vorgibt, durfte diese Divergenz der beiden Versionen in den Anfangszeilen des Werkes jedenfalls um so weniger kurzer Hand übergangen werden, als außerdem die an beiden Stellen verschiedenartige Behandlung der gleichen arabischen Phrase seitens des Äthiopen zu einer Bemerkung herausfordert.

Stellen wir für das im Text unmittelbar Folgende nebenher fest, daß bei ለእብዳ (T S. 3 Z. 6) Trumpp mit der Anmerkung 4) „T. ar. الابدی“ uns vorenthält, daß M f. 4^a Z. 6 ganz klar und deutlich الابدی الازلي bietet, von welchem das الازلي im Äthiopischen nicht übersetzt erscheint, so ist in bezug auf das nächstfolgende Wort አፋሕ: festzustellen, daß Trumpp mit der Anmerkung 5) „T. ar. البسيط. Der äthiopische Übersetzer hat den Sinn von بسيط, das hier „einfach“ „nicht zusammengesetzt“ bedeutet, wörtlich durch አፋሕ: übersetzt“ und der Übertragung (S. 49) „einfach (in seinem Wesen)“ sich die Sache doch allzu leicht gemacht hat. Allerdings entlastet

es Trumpp einigermaßen, daß auch der Athiope sich wegen des vorgefundenen البسيط augenscheinlich nicht weiter den Kopf zerbrochen und sich mit einer mechanischen Übertragung des arabischen Wortes in sein Idiom begnügt hatte. Wäre wenigstens Trumpp mit dem Inhalte des von ihm bearbeiteten Werkes mehr vertraut gewesen, so hätte ihm eine spätere Stelle seines Textes förderlich sein können. Es heißt T S. 6 Z. 2—4:

አላ : እግዚአብሔር : ባሕቲቱ : ከፋሕ : ዘይመልእ : ኩሉ : መካን : ወ
ኢያገምር : መካን : አላ : ውእቱ : መልዕልተ : ኩሉ : ግብር : ወታሕተ :
ኩሉ : ግብር :

P f. 85^b II Z. 23—28 ist vollkommen gleichlautend.

M f. 5^b Z 7—9

V f. 2^a Z. 10—12

الا الله وحده البسيط الذي يحلا كل مكان ولا يسعه مكان بل هو فوق كل شي واسفل كل شي
الا الله وحده البسيط الذي علا كل مكان ولم يسعه مكان بل هو فوق كل شي

Trumpp übersetzt (S. 51):

„.... außer Gott allein, der Einfache, der jeden Ort erfüllt, während ihn kein Ort umfaßt und er über allem und unter allem ist.

In den späteren Worten liegt doch unverkennbar eine Erläuterung von البسيط bzw. ከፋሕ : „der Einfache“; gewiß steht im Wörterbuch² بسيط pl. بسطاء u. بسائط „einfach, nicht zusammengesetzt“; es bezeichnet daher auch „einheitlich“, „einteilig“, „unteilbar“; damit ergibt sich aber auch, wie überdies ganz bestimmt aus dem Zusatze an der zitierten zweiten Stelle unseres Buches, ziemlich klar die Bedeutung „nicht begrenzt“ oder „nicht begrenzbar im Raume“ und deshalb „unabhängig vom Raume“ d. h. in Beziehung auf Gott: „allgegenwärtig“. Dieses sichere Ergebnis für die spätere Stelle fügt sich durchaus passend zu der Anwendung des gleichen Wortes bei der ersten Stelle: an الابدی الازلی (Gott,) „der erhaben ist über die Zeit“ reiht sich البسيط „der erhaben ist über den Raum“.

¹ Lies ω ; Cod. hat deutlich geschriebenes ω , entstanden aus falsch gelesener unpunktierter Ligatur ω . ² A. Wahrmund, Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache. Bd. I. Erste Abt., Giessen 1877, S. 217 Col. I.

Auf den ersten Blick liegt die Vermischung der Begriffe von النار, እሳት : „Feuer“ und النور, ብርሃን : „Licht“ recht verworren in dem Abschnitte: „Beschreibung dessen, das Gott aus dem Feuer geschaffen hat“. Trumpp hat mit seinen Änderungen des äthiopischen Textes und mit seiner Übersetzung die Lage noch verschlimmert und gezeigt, daß des leichten Rätsels Lösung ihm ebenso verborgen geblieben ist, wie dies ganz klar ersichtlich auch bei dem Schreiber der Münchener Handschrift der Fall war; ob es hierin dem äthiopischen Übersetzer sowie den Schreibern der übrigen Handschriften besser ergangen ist, läßt sich bei der relativen Richtigkeit der von ihnen überlieferten Form nicht genau feststellen.

In der Fassung und mit den Anmerkungen Trumpps zeigt die betreffende Stelle, T S. 5 Z 19—21, nachstehendes Bild:

ወኒሥኦ : እግዚአብሔር : እምእሳት^a : ባሕቲቱ : ወኢነሥኦ : እምእሳት : ንዱድ : ወኢነሥኦ : እምላህብ : አላ : እግዚአብሔር : ነሥኦ : እምእሳት^b : ባሕቲቱ :¹

^a T. äth. እምብርሃን, was nach dem ar. T. (من النار) und dem Zusammenhang nicht richtig sein kann. Wahrscheinlich aber hat es der äth. Übersetzer absichtlich gesetzt, da es gleich wieder vorkommt. ^b T. äth. እምብርሃን, T. ar. من النار.

P f. 85^b II Z 13—17:

ወኒሥኦ : እግዚአብሔር : እምብርሃን : ባሕቲቱ : ወኢነሥኦ : እምእሳት : ንዱድ : ወኢነሥኦ : እምላህብ : አላ : እግዚአብሔር : ነሥኦ : እምብርሃን : ባሕቲቱ :

Der Text ist also, die beiden in Frage gestellten እምብርሃን : eingeschlossen, vollständig gleichlautend mit dem, welcher Trumpp vorlag.

M f. 5^b Z 3—4:

تم ان الله اخذ من النار واحدة ولم ياخذ من النار المحرقة ولم ياخذ من الحرارة لكن الله احد من النار واحدة

V f. 2^a Z. 6—8

واحد الله من النور وحده ولم ياخذ من النيرانية المحرقة ولم ياخذ من الحرارة لكن الله اخذ النور وحده

¹ Übersehener Druckfehler statt ባሕቲቱ :

Die Übersetzung Trumpps (S. 51) lautet:

„Und es nahm Gott von dem Feuer allein, und nicht nahm er von dem angezündeten Feuer noch nahm er von der Flamme, sondern nahm von dem Feuer allein . . .“

Halten wir uns zunächst einmal vor Augen, daß der ganze Abschnitt nur von dem spricht, „das Gott aus dem Feuer geschaffen hat“ und daß von der Erschaffung des Lichtes in unserem Buche erst ziemlich viel später (T S. 15 Z. 5 ff.) die Rede ist, wo ihr ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Wenn also schon hier der Begriff النور, ሠርዓ: „Licht“ auftritt, so legt schon dieser Umstand nahe, daß es damit ein eigenes Bewandtnis haben muß. Die bequeme Erklärung der Tatsache durch Trumpp, daß der äthiopische Übersetzer „wahrscheinlich absichtlich“ statt النار „Feuer“ ሠርዓ: „Licht“ gesetzt habe, wird außer ihm selbst kaum jemandem Anderen stichhaltig vorkommen, jedenfalls nur in dem gleichen Grade, wie seine angefügte Begründung beweiskräftig: „da es gleich wieder vorkommt“. Gerade der Zusammenhang, auf den Trumpp sich, außer auf den arabischen Text, für seine Wortänderung im Äthiopischen beruft, weist in einer jeden Zweifel ausschließenden Form darauf hin, wie ganz einfach das strittige „Licht“ — „Feuer“ mit den nachfolgenden Worten in der Weise zusammen zu fassen ist, daß es einen Gegensatz bildet sowohl zu (M) النار المسحوقه bzw. (V) النيرانية المسحوقه und አሳተ: ንዓድ: , wie zu الحرارة und ላህብ: . Es handelt sich lediglich um eine Dreiteilung des Begriffes „Feuer“: erstens als „Feuerstrahl“, „Feuerschein“, „Feuerhelle“, „Feuerglanz“, „Schimmerlicht“; zweitens als „Feuerlohe“, „Feuerflamme“; und drittens als „Feuerglut“, „Feuerbrand“.

Vielleicht wäre Trumpp dieser durchsichtigen Erklärung nahe gekommen, wenn er eine spätere Stelle seines Textes zu Rate gezogen hätte, welche sich aber gleichfalls als verächtlich bekundet, von ihm nicht verstanden worden zu sein; sie steht in dem schon erwähnten eigenen Kapitel „Beschreibung der Schöpfung des Lichts“. Trumpp gibt zu S. 15 Z. 9/10: ወእስመ: እግዚአብሔር: ነሥኦ: እምሠርዓነ: አሳተ: die Anmerkung 4) „T. äth. እምሠርዓነ: አሳተ: , was nicht paßt; der ar. T. hat

واق الله اخذ من نور النار (gleich M f. 11* Z. 11; in V fehlt infolge einer größeren Lücke diese Stelle) und übersetzt (S. 60) „Und siehe, Gott nahm von dem Licht des Feuers...“ Da auch P f. 88* III Z. 17/18 አምብርሃን፡እሳት፡ hat, dürfte die Behauptung gerechtfertigt sein, daß der äthiopische Übersetzer wie hier, so auch an der früheren Stelle den Sachverhalt nicht durchschaute und nur mechanisch die Übertragung der vorgefundenen Wörter in die eigene Sprache vornahm.

Es ist nach allem wohl anzunehmen, daß unsere arabischen Quellen auf ein ursprüngliches, jede Unklarheit ausschließendes „von dem Lichte des Feuers“ auch an der erstbesprochenen Stelle zurückgehen und daß einen arabischen Handschriftschreiber für das mißverständliche Durcheinander von النور, ብርሃን፡ „Licht“ und النار, እሳት፡ „Feuer“ die erste Verantwortung trifft, wobei zugunsten aller späteren auch dem Umstande eine Rolle zufallen kann, daß dem Arabischen gleichwie dem Äthiopischen ein entsprechendes¹ Einzelwort mangelt, um „das Leuchten des Feuers“ zu bezeichnen, und schlimmsten Falles auch das Wort „Licht“, wenn es eben nur richtig aufgefaßt ist, für diesen Begriff ihnen genügen kann; für das Deutsche werden wir jedenfalls genötigt sein, nicht das Wort „Licht“ beizubehalten, sondern ein mit „Feuer“ zusammengesetztes Wort zu wählen, um jede Unklarheit an dieser Stelle auszuschließen, und eine Übersetzung hätte etwa zu lauten: „Und Gott nahm vom Feuerlichtglanze allein, nicht aber vom Feuerloder, noch von der Feuerglut, sondern er nahm (eben) nur vom Lichtglanze des Feuers...“

[Diese Dreiteilung des Feuers in unserem Hexaëmeron ist gewiß bemerkenswert; man denkt dabei fast unwillkürlich an die neuzeitliche Erkenntnis der Dreiteiligkeit einer Gas- oder Kerzenflamme mit ihrem dunklen inneren Kegel, ihrer stark leuchtenden Mittelzone und ihrem weniger hellen äußeren Mantel. Ich möchte hierbei auf ein Zitat hinweisen, das Payne Smith, Thesaurus syriacus col. 909 bzw. (Margoliouth)

¹ ሠርዓ፡ bzw. ሠራዕ፡ oder ሠራዕ፡ (Dillmann, Lex. ling. aeth. col. 241) dürfte als solches nicht in Betracht kommen.

A compendions syriac dictionary p. 93 s. v. ܐܬܪܐ angeführt ist: „ܐܬܪܐ ܐܬܪܐ ܐܬܪܐ. ܐܬܪܐ ܐܬܪܐ. ܐܬܪܐ ܐܬܪܐ“ the Father is fire¹, the Son the flame, and the Holy Spirit the heat of the fire, Cod. Poc. in Bodl. Libr. cdIV. 300 r. on the Holy Trinity.“² — In ähnlicher Weise finden wir in unserem Buche einen Vergleich der Dreieinigkeit Gottes mit einer Dreiteiligkeit der menschlichen Seele³, wie sie von Gott dem Adam verliehen wird, durchgeführt; siehe bei Trumpp S. 40/41 und Übersetzung S. 83. — Wollen wir die Erscheinung der Dreizahl in unserem Werke, außer den von selbst sich nahelegenden Fällen, noch weiter verfolgen, so mag darauf hingewiesen werden, daß auch für die Gesamtdaseinswelt sich eine Dreiteilung aller Wesen unschwer herausfinden läßt 1) nach Zahl, 2) nach Zahl und Maß, und 3) nach Zahl und Maß und Gewicht.]

Es soll zur Entschuldigung für Trumpp nicht unbemerkt bleiben, daß er, wie früher durch den Äthiopen, diesmal durch seinen Araber in die Irre geführt wurde, wobei die auffallende Vorliebe für diesen ihm den Blick gar sehr trübte.

Wie die Nichterkenntnis des klargelegten Verhältnisses zwischen den hier nur scheinbar gegensätzlichen Begriffen „Feuer“ und „Licht“ auch auf den diesem folgenden Abschnitt hinüberspielt, will ich unerörtert lassen; es gibt gerade in diesem Teile noch schwerer Wiegendes zu besprechen, wobei die Entschuldbarkeit Trumpps durch Irreführung seitens seiner Vorgänger Gefahr läuft, in ihrer ohnehin nur relativen Bedeutung stark beeinträchtigt zu werden, wenn nicht überhaupt ganz zu verschwinden.

Nach dem Bericht über die Erschaffung des ersten Himmels schaltet Trumpp im äthiopischen Text, S. 6 Z. 10, einen Zusatz ein, mit dem er seine an dieser Stelle erweiterte arabische Vorlage in das Äthiopische übertragen

¹ So a. a. O.

² Vgl. auch A. Grohmann, *Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe*, ZDMG Bd. 67 (1913) S. 212 u. 213 Anm. 1.

³ Vgl. hierzu J. Schwane, *Dogmengeschichte der patristischen Zeit* (325—787 n. Chr.) Münster 1869, S. 244 ff.

hat: ወአጸጸቃ : ለሰማይ : ቀዳሚት : ዘውክቱ : መንበር : ወፈጸማ :¹ und gibt dazu die Anmerkung 6) „Hier fehlen im äth. T. die Worte des arabischen ولصقه الى السما الاولى التى هى العرش وكلها, die größtenteils aus dem, was beim zweiten Himmel bemerkt wird, ergänzt werden können.“ Es bietet daher auch seine Übersetzung in der Erzählung von der Erschaffung des ersten Himmels, wobei Trumpp selbst „ersten“ mit Sperrdruck hervorgehoben hat, den „schmückenden“ Beisatz (S. 51/52): „[und hing ihn an den ersten Himmel, nämlich den Thron, und vollendete ihn.]“

Die hier von Trumpp betätigte Behandlung der Quellen bedeutet denn doch eine über das verzeihliche Maß hinausgehende Verblendung, die selbst durch die Entdeckerfreude über einen dem herauszugebenden äthiopischen Werke zugrunde liegenden „Urtext“ nicht mehr voll gerechtfertigt werden kann. Der angegebene Zusatz findet sich allerdings in M f. 5^b Z. 14, nur ist zunächst schon seine Zitierung richtig zu stellen, denn die Handschrift hat deutlich ولصقها und nicht ولصقه; dann aber ist doch in einem solchen Falle wohl auch die Möglichkeit eines derartigen Zusatzes durch eine Beurteilung des Zusammenhanges vorerst einmal zu prüfen. Die Berufung Trumpps auf das, „was beim zweiten Himmel bemerkt wird“, entbehrt doch wahrlich jeder Schlußrichtigkeit; denn Gott konnte, nach der Anschauung des Verfassers, wohl den zweiten Himmel an den ersten hängen, ebenso wie in der Folge den dritten Himmel an den zweiten, aber doch — „um himmels willen!“ — nicht den ersten Himmel an den gleichen ersten Himmel!

Zu gunsten der arabischen Handschrift und damit auch Trumpps scheint wohl noch die Erklärung: „nämlich den Thron“ zu sprechen, von welchem Throne in dem diesem vorausgehenden Abschnitte, wenn auch ohne eine auf ihn bezügliche Überschrift², die Rede war; aber nirgendwo findet

¹ Dieser Zusatz fehlt natürlich auch in P.

² Ich darf hier wohl die Bemerkung einschalten, daß die zahlreichen Überschriften in unserem Buche, die sehr oft mit dem nachfolgenden

sich auch nur die zarteste Andeutung, daß dieser „Thron Gottes“ mit dem „ersten Himmel“ auch nur im entferntesten wesensgleich sei. — Der ganze, natürlich auszumerzende Zusatz, von dessen selbstverständlichem Fehlen in V zu sprechen sich erübrigt, bekundet nur neuerdings den schlechten Zustand der Münchener Handschrift.

Noch verheerender macht sich die Wirkung des Bannes, in welchem der Zauber des über alles geliebten arabischen „Urtextes“ Trumpp verstrickt zu halten vermochte, bei einer weiteren Vergewaltigung des äthiopischen Textes an zwei inhaltlich gleich zu erachtenden Stellen in diesem selben Abschnitte bemerkbar; dem früher besprochenen Fehler der nicht erkannten Beziehung „Feuer“ — „Licht“, fällt dabei eine Nebenrolle zu. Es handelt sich um die parallelen Stellen T S. 6 Z. 10/11 und Z. 14/15; Trumpp bietet sie in folgender Form:

ወእምድኅረ : ዝንቱ : ነሥኦ : እግዚአብሔር : እምብርሃን : [ሰላድወ : ጸዓድወ :]⁷⁾

7) Der äth. T. bietet **አሐዱ : ካዕበ :**¹⁾, was dem ar. T. gegenüber sinnlos ist. Dieser lautet: **واحد الواح بيضا**, „er nahm weiße Tafeln“, und:

ወእምድኅረ : ዝንቱ : ነሥኦ : እግዚአብሔር : እምብርሃን : [ሰላድወ : ጸዓድወ :]⁸⁾

8) Auch hier bietet der äth. T. **አሐዱ : ካዕበ :**¹⁾, während der arabische wieder **واحد الواح بيضا** hat, wie 7).

In diesem Falle hat die arabische Vorlage die Phantasie Trumpps in einer Weise beflügelt, daß wir ihr nur staunend, wenn auch nicht bewundernd, nachzublicken vermögen. Gewiß, die Münchener Handschrift gibt f. 5^b Z. 15/16 und f. 6^a Z. 3 **الواح بيضا**, das zweite Wort jedesmal in nicht ganz korrekt geschriebener Form. Aber Trumpp hätte sich wahrhaftig nicht dem Vorwurfe der Herzlosigkeit gegen den älteren der

Inhalte der Kapitel sehr wenig zu tun haben, meistens nur in den Text übernommene ursprüngliche Randnoten darstellen dürfen.

¹⁾ Es kann als gewiß angenommen werden, daß die Londoner Handschrift an diesen beiden Stellen ein und dieselbe Form aufweist; der ganze Text in P ist der Vorlage Trumpps entsprechend.

beiden ungleichen Brüder, den Araber, ausgesetzt, wenn er durch das gewiß zum Nachdenken herausfordernde, durch nichts begründete Auftauchen von ganz absonderlichen „weißen Tafeln aus Licht“ in der „Beschreibung der Schöpfung der drei Himmel“ sich veranlaßt gefühlt hätte, einmal wenigstens den jüngeren, den Äthiopen, mit auch nur einem wohlwollenden Auge zu betrachten. Fast möchte man aber glauben, daß von diesen geheimnisvoll in Erscheinung tretenden „weißen Tafeln aus Licht“ Trumpp die Lohengrinsche Warnung entgegen gestrahlt habe: „Nie sollst du mich befragen, Noch Wissen's Sorge tragen, Woher ich kam der Fahrt, Noch wie mein Nam' und Art!“ — Hätte er einmal versucht, den umgekehrten, aber stets gemiedenen Weg einzuschlagen und der Verschiedenheit der beiden Versionen durch Übersetzung des einen recht erträglichen Gedanken ermöglichenden Äthiopischen ins Arabische beizukommen, so hätte er hier nicht so vollständig den Boden unter den Füßen verloren. Nicht der äthiopische Text ist „dem arabischen Text gegenüber sinnlos“, wohl aber der arabische an und für sich, und dieser muß, wie ihn auch V f. 2^a Z. 16/ f. 2^b Z. 1 und f. 2^b Z. 4/5 bietet, an beiden Stellen lauten: ومن بعد هذا اخذ الله من النور الواحد ايضا, und statt: „Und darauf nahm Gott [weiße Tafeln] aus Licht“ (T S. 52) ist zu übersetzen: „Und darnach nahm Gott abermals von dem einen Feuerlichtglanze.“

Die Hoffnung, daß es nicht gut möglich sei, in der gleichen Arbeit eine derartige Entstellung des Tatsächlichen zu überbieten, wird durch Trumpp enttäuscht, der ein entschieden noch ärgeres Beispiel dafür liefert, wie weit bei mangelnder Selbstzucht die Blindheit gegenüber dem allgemeinen Zustande einer benutzten Handschrift abseits zu lenken imstande ist. Ich möchte dieses Zusammenhanges wegen die Besprechung dieser Stelle hier anschließen, ohne aber damit der möglichen Folgerung Berechtigung einzuräumen, daß die dazwischen liegenden Abschnitte zu wohlbegründeten Ausstellungen keinen Anlaß gäben.

T S. 11 Z. 16 finden wir: **ወሐድያ : በርሉስ :** mit der Anmerkung 12) „T. äth. **በርሳርስ :**, als Eigenname, wie gewöhnlich,

im Äthiopischen mißhandelt; der ar. T. hat بېرلوس, was dem griechischen βήρυλλος entspricht. Aus dem Gebrauche dieses Wortes geht aber noch nicht hervor, daß der ar. T. aus dem Griechischen übersetzt oder bearbeitet worden ist;“ und dazu die Übersetzung (S. 56): „und nannte ihn „Barelōs“ (Beryllus)“.

Trotzdem Dillmann, Lex. ling. aeth. col. 501 nur die Formen: በረሌ : ብረሌ : ብርሌ : (በረሌ : , በረሌ : , ብረሌ : በርሌ :) und col. 487 ብሉር : für βήρυλλιον, βήρυλλος „beryllus“ bietet, werden wir Trumpp für diese Bereicherung des äthiopischen Wörterbuches um die vorgeschlagene, seinem Urbilde sich mehr nähernde Form በርሉስ : — welche übrigens, dem „Barelōs“ in der deutschen Übersetzung entsprechend, wahrscheinlich በርሉስ : geschrieben sein sollte, — nicht zu Dankbarkeit verpflichtet sein.¹

Auch in diesen Falle hätte Trumpp sich vom Äthiopen „warnen“ und vom Araber „nicht umgarnen“ lassen sollen, um so mehr, als er — es ist nur zwei Seiten in seinem Buche weiter — S. 13 zu Z. 22 ለተርተርስ : die Anmerkung 9) setzt: „T. äth. ለበርባርስ² : , T. ar. البربروس, wohl verschrieben statt الترتروس“. M f. 10^a Z. 11 hat genau die angegebene Form, doch muß ich darauf hinweisen, daß M f. 10^a Z. 15 nochmals البربروس sich findet, entsprechend T S. 14 Z. 2, wo Trumpp ለተርተርስ : ohne jede Bemerkung bietet. Da mir die Londoner Vorlage Trumpps nicht zur Verfügung steht, kann ich nur vermuten, daß diese auch an dieser Stelle die Form ለበርባርስ : hat, so, wie im früheren Falle und in Übereinstimmung mit

¹ Das gleiche gilt für T S. 9. Anmerkung 10) „T. ar. من بحري, also ደቡብ : hier im Sinne von „Norden“ gebraucht und ሰሜን : in dem von „Süden“ (ar. قبلي).“ Es wäre besser gewesen, das in einem Falle solcher Art Naheliegende und auch hier lediglich Notwendige zu tun, nämlich eine einfache Umstellung im Texte vorzunehmen; es entspräche dann auch in der vorliegenden Stelle ganz ordnungsgemäß ደቡብ : „Süden“ dem arabischen قبلي und ሰሜን : „Norden“ dem بحري; einen Beweis für die in späteren Zeiten bekanntlich gewechselte Bedeutung der beiden äthiopischen Wörter bildet Trumpps Behauptung jedenfalls nicht.

² Der Londoner Codex hat gewiß hier die Schreibung ለበርባርስ : , in Übereinstimmung mit der Angabe Trumpp's S. 11 Anm. 12); entsprechend gleich finden sich beide Schreibungen auch in P f. 87^a II Z. 26 bzw. f. 88^a I Z. 1.

P f. 88^a Z. 13; aber selbst wenn hier keine stillschweigende Korrektur des äthiopischen Textes durch Trumpp vorliegen sollte, wäre ein Hinweis auf das Schriftbild in der arabischen Vorlage, meines Erachtens, hier sehr wohl am Platze gewesen; denn daß eine entsprechende Erscheinung kurz vorher angegeben worden war, gibt doch keinen genügenden Grund ab, um sie im Wiederholungsfalle vollständig ungekennzeichnet zu lassen.¹

Trumpp hatte also mindestens eine Parallele, wie sie sich prächtiger kaum denken läßt und die ihn doch nachträglich geradezu hätte drängen sollen, sich den früheren Fall nochmals zu überlegen und dabei auch die arabische Form in der nicht allzuweit zurückliegenden Stelle sich genau anzusehen. Das Wort in M f. 8^b Z. 13, welches Trumpp برلوس las, kann in der Tat so gelesen werden, aber — auch ohne Vergleichung von Parallelen — es muß nicht so gelesen werden. Die ganze Handschrift weist in ihrer lässigen

¹ Wie ungleichmäßig Trumpp überhaupt seine Anmerkungen beifügt, möchte ich an einem auffallenden Beispiel darlegen: Zu der äthiopischen Textkorrektur S. 16 Z. 19 ሰርፖ: in der Überschrift ሰርፖ: መልእክ: ሠናይ: gibt er die Anmerkung 13) „T. äth. ሠርፖ:; arab. Überschrift زينت ملاك الحسن „der Schmuck des Engels der Schönheit“. Es scheint, daß der äth. Übersetzer statt زينته mit veränderten Punkten رتبه gelesen hat“. Ich will hier nicht darauf eingehen, daß an dieser Stelle die äthiopische Form vorzuziehen ist und die Verwechselung der Punctuation auf den Araber zurückgeht, so daß richtig رتبة entsprechend ሠርፖ: (nach Trumpp:) „Rangstufe“ und nicht „Schmuck“ zu lesen wäre. Aber warum fehlt bei dem ganz gleichen Wurzelworte an einer anderen Stelle jede Bemerkung Trumpps? Ich meine T S. 6 Z. 18; hier entspricht das äthiopische Wort ወእሰርፖመ: einem ترتيب in Trumpps Vorlage, M f. 6^a Z. 7. Wenn Trumpp wirklich so sorgfältig gearbeitet hätte, wie er den Anschein erwecken will, so hätte er die Divergenz der beiden Versionen an dieser Stelle bemerken und erklären müssen; denn das äthiopische Wort bedeutet, wie auch Trumpp es übersetzt hat, „schmücken“, das arabische dagegen „ordnen“. Es ist also kein Zweifel, daß, genau entsprechend dem von Trumpp S. 16 angemarkten Falle, der Äthiope das Trumpp vorgelegene ترتيب als ترتيب las, wie es also Trumpps Vorlage nicht bot. Zur Sache selbst genüge hier zu sagen, daß, obschon V f. 2^b Z. 19 für diese Stelle ترتيب wirklich bietet, dieses Mal die Münchener Handschrift den Vorzug verdient, deren ترتيب als das ursprüngliche und richtige zu beanspruchen (und die äthiopische Übersetzung zu beanstanden) ist. — Einem Kritiker, der aus solchen Nebeneinanderstellungen für Trumpp ungünstige Folgerungen ableiten würde, dürfte man kaum mit der Verdächtigung eines absichtlichen Übelwollens entgegentreten können.

Schreibweise nicht immer eine klare Unterscheidung zwischen ر und و auf, und das anscheinende ل läßt in seiner verhältnismäßig kurzen Gestalt eine Verwechslung mit unpunktierem ے wenigstens zu, so daß zugunsten des unsorgfältigen Schreibers immerhin angenommen werden könnte, er hätte بربروس (hier ohne das gewohnte و an den anderen Stellen in البربروس) schreiben wollen. Ungeklärt bliebe dabei freilich, ob wir es nur mit einer groben Fahrlässigkeit, oder auch mit einem Mißverstehen der Vorlage seitens des Handschriftenschreibers zu tun haben, welches dann auf Trumpp übergriff. Jedenfalls ist auch im arabischen Texte an dieser Stelle ein بربروس anzunehmen, welches, besonders bei fehlender Punktation, die nachgerade beliebte Verwechslung von „tartaros“ mit „barbaros“ verursachte; es ist somit auch selbstverständlich, so, wie Trumpp es anderwärts mit „barbaros“ getan, der von ihm an dieser Stelle ausgegrabene „Barelōs-Beryllos“ durch „Tartaros“ zu ersetzen.

Unerwähnt darf ich nicht lassen, daß der Codex Vaticanus gerade an diesem mehrgenannten Worte auffallend beweist, um wie vieles besser als M er im allgemeinen ist, denn er bietet überall die korrekte, nicht einmal durch verwechselte Punktation störende Schreibung: f. 6^a Z. 2 تربروس bzw. f. 7^b Z. 7 und Z. 13 التبرروس. Daß Trumpp diesen Codex nicht benutzen konnte, muß gewiß zu seiner Entlastung voll in die Wagschale geworfen werden, aber es befreit ihn doch nicht von dem Vorwurfe, lediglich um der schlechten, als solche auch für ihn erkennbaren arabischen Vorlage willen der äthiopischen Version in diesem Falle durch eine geradezu groteske Unterstellung in einer Weise Gewalt angetan zu haben, daß der Text an dieser Stelle zum vollendeten Widersinn umgewandelt wurde; nur so konnte aus einem finsternen Abgrund ein heller Edelstein werden! — Wer sich des Satzes aus dem Vorworte von Trumpp (S. II) erinnert: „Manches ist mir nicht recht klar geworden, da ich mir von den phantastischen Luftsprüngen nicht immer ein deutliches Bild machen konnte“, wird, wenn er Sinn für Humor hat, sich angesichts solcher Vorkommnisse leicht zu einem etwas bos-

haft lächelnden Gedanken angeregt fühlen, der für Trumpp nur ein zweideutiges Lob umschließt.

Die angeführten Beispiele dürften zur Rechtfertigung der Behauptung genügen, daß Trumpp seiner Arbeit nicht jene Sorgfalt angedeihen ließ, die er in seinem Vorworte in Aussicht stellte und die durch die äußere Form seines Buches auch in die Tat umgesetzt erscheinen möchte. Wenn ich daher auch glaube, von weiteren Belegen, so reichlich sie sich darbieten, absehen zu sollen, so kann ich trotzdem eine Stelle nicht unbesprochen lassen, weil gegen seine dortige Art der Quellenbenützung ein entschiedener Einspruch am Platze ist.

Zu S. 8 Z. 11 gibt Trumpp anlässlich des Fehlens eines Engelchor-Namens in seinem äthiopischen Manuskripte die Anmerkung 7): „Der Name ist auch im ar. T. nicht genannt, und nicht zufällig ausgefallen, da dies auf dem Rande der Handschrift ausdrücklich bemerkt ist“.

Es ist zuzugeben, daß der Name des Engelchores hier wirklich in der Münchener arabischen Handschrift fehlt. Ich will nun ganz davon absehen, daß sich dieser Name, wenn nicht schon aus anderen Erwägungen, so doch aus späteren Partien des Buches, nicht gerade unüberwindlich schwer, hätte erschließen lassen; ich will auch nicht dabei verweilen, daß Trumpp den Wortlaut der arabischen Randbemerkung ebenso verschweigt, wie das Vorkommen von noch drei weiteren Randbemerkungen auf dem gleichen Blatte seiner Vorlage-Handschrift; ich will nur zeigen, was in der berührten Randbemerkung wirklich enthalten ist und muß der vollen Klarheit halber zu diesem Zwecke die Handschrift ausführlicher reden lassen. Die Münchener Handschrift hat am Rande:

zu سوربال M f. 7^a Z. 3, entsprechend ሱርፆል : T S. 8 Z. 5:
مدفوف من الكنيسة الرومانية

zu سداكياں M f. 7^a Z. 8, entsprechend ሰዳካያል : T S. 8 Z. 10:
لم هو مذكور عند الكنيسة الرومانية

zu صلاتيال M f. 7^a Z. 11, entsprechend ሰራትያል : T S. 8 Z. 15:
لم هو مذكور ايضا

und zu انيال M f. 7^b Z. 5, entsprechend **ⲁⲛⲓⲁⲗ**: T S. 9 Z. 4:
 لم هو مذكور عند الكنيسة الرومانية

Das erste Wort in der ersten Randbemerkung ist allerdings in dem flüchtigen Duktus, der allen diesen Noten eigen ist, vielleicht weniger deutlich zu erkennen; es ist jedenfalls wie مدفوف (mit *د* ohne Punkt) zu fassen in der Bedeutung „entwurzelt“, „ausgerottet“ und zweifellos im gleichen Sinne gebraucht, wie لم مذكور in den späteren Randbemerkungen. Es ist also ganz klar, daß der Inhalt besagt: (Die einzelnen Engel-Namen: Sūriēl — um diesen handelt es sich in der von Trumpp zu seiner Rechtfertigung herangezogenen „ausdrücklichen“ Bemerkung „auf dem Rande der Handschrift“ — bzw. Sadākiēl, Salātiēl und Anāniēl) „werden nicht (mehr) aufgeführt in der römischen Kirche“, oder „sind von der römischen Kirche als apokryph abgelehnt“¹. Man vergleiche mit diesen Worten das, was Trumpp dafür unterlegt, ohne dem Leser zu einer Kontrolle auch nur die kleinste Handhabe zu bieten, und man wird es begreiflich finden, daß ein solches Verfahren Trumpps geeignet sein kann, das Vertrauen auf seine Zuverlässigkeit vollständig zu untergraben.

Hiermit möchte ich meine Ausführungen schließen, soweit die Beurteilung der Art und Weise in Frage kommt, in der Trumpp seinen Stoff bearbeitet hat; da, wo ich im folgenden genötigt sein werde, einiges hierher Gehörige zu streifen, wird es nur in dem Maße geschehen, als es zur Klärung der zu besprechenden Stellen unvermeidbar sein wird.

Ich möchte nochmals feststellen, daß alle vorgebrachte Kritik der Trumppschen Ausgabe des Hexaëmeron, auch für

¹ Durch die römische Synode im Jahre 745 unter Papst Zacharias und durch die Synode von Aachen im Jahre 789; vgl. H. J. Wetzler und B. Welte, *Kirchenlexikon*². Bd. 4 S. 503 (Freiburg 1886). — Daß aber trotzdem einige von solchen apokryphen Engelnamen bis weit hinauf, auch in der katholischen Kirche, sich erhalten haben, beweist der St. Michael-Altar in der Krypta der Pfarrkirche zu Oetz im Oetztale, welcher, ein Werk des Bildhauers Ignatius Waibl aus dem Jahre 1683, u. a. auch mit Figuren der Engel Uriel, Salatiel, Barachiel und Jehudiel geschmückt ist; vgl. „*Neue Tiroler Stimmen*“ (Innsbruck) Nr. 220. Mittagsblatt vom 25. September 1915.

die herangezogenen Abschnitte des Buches, durchaus keine vollständig abschließende sein soll. Wollte man vollends eine eingehende und ausführliche kritische Besprechung des ganzen Buches durchführen, so würde deren Umfang — man wird nach den mitgeteilten Proben die Behauptung schwerlich übertrieben finden — wahrscheinlich den der Abhandlung Trumpps überschreiten. Dabei will ich aber auch nicht unterlassen, nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß wir zur gerechten Beurteilung Trumpps dem Umstande Rechnung tragen müssen, daß er als erster an eine gewiß schwere Arbeit ging, und daß ihm für das Arabische nur eine äußerst mangelhafte Handschrift zu Gebote stand; ein Teil seiner Fehler geht darauf zurück, daß er einer freudig begrüßten Parallel-Version nahezu blindlings folgen zu dürfen glaubte, weil er in ihr mit vollem Rechte einen Vorläufer der äthiopischen erkannt hatte.

Es kam mir hier vor allem darauf an, und ich hoffe, daß es mir gelungen ist, zu beweisen, daß die Ausgabe des Hexaëmeron durch Trumpp in keiner Weise genügt, um auf ihr unser weiteres Forschen aufzubauen; meine fernere Ansicht, daß die noch fehlende Ausgabe des arabischen *الاكسيمارس* noch wichtiger ist, als die des nach ihm übersetzten äthiopischen **አክሲማርስ**, wird ohnehin wohl keinem Widerspruch begegnen. Wenn ich demgemäß mir eine einigermaßen kritische Ausgabe des Hexaëmeron denke, so verschließe ich mich auch nicht der Erwägung, daß, solange nicht weiteres Material herangezogen werden kann, wir uns nicht der Hoffnung hingeben dürfen, damit auch eine vollständig kritische Textgestaltung gewinnen zu können; den Nachweis dafür möchte ich im folgenden versuchen.

Ich berührte schon oben die Frage nach dem Gesamtzustande unseres Werkes. Für dessen Erkenntnis ist zunächst ein Abschnitt recht belehrend, für den sich wenigstens der Inhalt mit ganzer Sicherheit ermitteln läßt, wenn wir natürlich auch die ursprüngliche Form des Textes für diese Stelle nicht festzulegen vermögen.

T S. 8 Z. 15—S. 9 Z. 3

አምሳለ : ሥርዐተ : ሰራትያል ። ሥርዐት : ዳግሚት : ዘበሰማይ : ሣልሲት : መላእክት :¹²⁾ ባቲ : ዐሠርቱ : ሰራዊት : ወመልአክ : ሊቅ : ላዕሌሆሙ : ሰራትያል : ወእግዚአብሔር : ጎረዮሙ : ለኩሎሙ : ሥጋተ : ጻድቃን : ወነፍሳቲሆሙ : በደኃሪት :¹³⁾ ዕለት : (ውእቱ : ዕለተ : ትፍሥሕት : ወጎሤት : ዘቦቱ : ከብክበ : እግዚአብሔር :)¹⁴⁾ ዘውእቱ : ዕለተ : ትንሣኤ : ቀዳሚት ።¹⁵⁾ ወውእቱ : ዕለተ : ከብክበ :¹⁶⁾ ፲፪ ዓመት : ዘዘከረ : በእንተአሃ : ዮሐንስ : በራእዩሁ : አቡ ቀለምሲስ : ወይቤ : እስመ : ጻድቃን : ይነግሡ : ምስለ : ክርስቶስ : ፲፪ ዓመታተ : ወበዕዳንስ : ምውታን : ኢይትነሥኡ : እስከ : ይትፈጸም : ዕለት : ዘውእቱ : ፲፪ ዓመት : ዛቲ : ይእቲ : ትንሣኤ : ቀዳሚት ፤ ብፁዕ : ወውእቱ : ወቅዱስ : ለእግዚአብሔር : ዘሎቱ : በሀዩ : መክፈልት : በትንሣኤ : ቀዳሚት ፤ ወበእንተ : ዝንቱ : ኢይትረከብ : ላዕሌሆሙ : ግብር : እምሥልጣነ : ሞት : ዳግም ።

P f.86a III Z. 15—f.86b I Z. 13.

አምሳለ : ሥርዓቱ : ሰራትያል : ሥርዓት : ዳግሚት : ዘበሰማይ : ሣልሲት : ሥርዓተ : ሊቃነ : መላእክት : ባቲ : አሠርቱ : ሠራዊት : ወመልአክ : ሊቅ : ላዕሌሆሙ : ሰራትያል ። ወእግዚአብሔር : ኃረዮሙ : ለኩሎ : ሥጋተ : ጻድቃን : ወነፍሳቲሆሙ : ለደኃሪት : ዕለት : ውእቱ : ዕለተ : ትፍሥሕት : ወጎሤት : ዘቦቱ : ከብክበ : እግዚአብሔር : ዘውእቱ : ዕለተ : ትንሣኤ : ዳግሚት : ወውእቱ : ዕለተ : ከብክበ ፲፪ ዓመተ : ዘዘከረ : በእንተአሃ : ዮሐንስ : በራዕዩሁ : አቡ ቀለምሲስ ። ወይቤ : እስመ : ጻድቃን : ይነግሡ : ምስለ : ክርስቶስ : ፲፪ ዓመታቱ ። ወበዕዳንስ : ምውታን : ኢይትነሥኡ : እስከ : ይትፈጸም : ዕለት : ዘውእቱ : ፲፪ ዓመት : ዛቲ : ይእቲ : ትንሣኤ : ቀዳሚት ። ብፁዕ : ውእቱ : ወቅዱስ : ለእግዚአብሔር : ዘሎቱ : በሀዩ : መክፈልት : በትንሣኤ : ቀዳሚት ። ወበእንተ : ዝንቱ : ኢይትረከብ : ላዕሌሆሙ : ግብር : እምሥልጣነ : ሞት : ዳግም ።

12) Auch der ar. T. hat nur الملائكة, ohne eine nähere Beschreibung. 13) T. äth. ለደኃሪት, T. ar. في. 14) Ein Zusatz des äth. Übersetzers, da diese Worte im ar. T. nicht stehen. 15) T. äth. ዳግሚት, T. ar. يوم القيامة الاولى. 16) T. äth. ከብክበ, T. ar. يوم وليمة الالف سنة.

M f. 7^a Z. 11 — f. 7^b Z. 5

صفت رتبته صلاتياله المرتبه الثانيه الذي في السما الثالثه. الملائكه فيها

V f. 3^b Z. 11 — f. 4^a Z. 7

صفة رتبته صلاتياله الرتبة الثانيه الذي في السماء الثالثه الملائكه فيها

عشرة طغيمات. والملوك الرئيس عليهم
صلائيال. والله اختارهم علي جمع
اجسام القديسين. والصديقين
وانفسهم في اليوم الاخير. التي هو يوم
القيامة الاولى. يوم وليمت الالف
سنه. الذي ذكره يوحنا في رويت
ابو غلمسيس. اذ قال ان الابرار يملكوا
مع المسيح. الف سنه. وبقيت الموتى
لم يحيوا. حتي بكمال اليوم الذي
هو الف سنه. هذه هي القيامه الاولى.
على مثل هذا القول. لم يتجد عليهم
شي من سلطان الموت الثاني

عشر؛ طغيمات والرئيس عليهم صلائيال،
والله اختارهم لجميع اجسام الصديقين
وانفسهم في اليوم الاخير، وهو يوم
العرح والتهليل، الذي وليمة الله
فيه، الذي يوم القيامه الاولى يوم
وليمة الالف سنه، الذي ذكرها يوحنا
الابو غلمسيس في روياء، وقال ان
الابرار يميللوا مع المسيح الف سنه،
وبقية الموتى لم يحيوا حتي يكمل
اليوم الذي هو الالف سنه، هذه هي
القيامة الاولى، طوباه وهو قديس الله
الذي له نصيب في القيامه الاولى،
علي هذا لم يتجد عليهم شي من
سلطان الموت الثاني

Trumpp übersetzt (S. 54):

Beschreibung der Würde des Sarātyāl.^a

Die zweite Würde im dritten Himmel sind die Engel,^b in ihr sind zehn Scharen und der Engel, der ihnen vorsteht, ist Sarātyāl, und Gott hat sie erwählt für alle Körper der Gerechten und für ihre Seelen am letzten Tage (dieser ist der Tag der Freude und des Frohlockens, an welchem die Hochzeit des Herrn stattfindet), nämlich dem Tag der ersten Auferstehung, und das ist der Tag des tausendjährigen Hochzeitsmahles, das Johannes in seinem Gesichte, der Apokalypse, erwähnt und (von dem) er gesagt hat, daß die Gerechten mit Christus tausend Jahre herrschen und daß die andern Toten nicht auferweckt werden werden, bis der Tag, nämlich die tausend Jahre, vollendet sein werden, das ist die erste Auferstehung: selig ist der und heilig dem Herrn, der dort teil hat an der ersten Auferstehung, darum wird an ihnen nichts von der Macht des zweiten Todes gefunden werden.

^a Nach dem ar. T. Salātyāl. ^b Vergl. den äth. T., Anm.

Wenn wir auf eine Textkritik im einzelnen auch verzichten wollen, so ist doch der Nachsatz des Äthiopischen: ውኣቱ ስለተ ፡ ተፍሥሕት ፡ ውኅሄት ፡ ዘቦቱ ፡ ከብካብ ፡ እግዚአብሔር ፡ so befremdend, daß wir uns mit ihm befassen müssen. Es ergibt sich, daß dieser nicht, wie Trumpp anzunehmen Grund hatte, als ein Zusatz des äthiopischen Übersetzers aufzufassen ist; denn, wenn er auch in M fehlt,⁴ so findet er sich doch

¹ Auf dem Rande später beigelegt. ² Lies الابو غلمسيس. ³ Lies يملكوا.

⁴ Wenn der Schreiber der Münchener Handschrift sich nicht als überhaupt nachlässig und gedankenlos erweisen würde, könnte man sich der

in V. und zwar in der dem Äthiopischen genau entsprechenden Form: وهو يوم الفرح والتبجيل الذي وليمة الله فيه „und dieser ist der (oder ein) Tag der Freude und des Frohlockens, an welchem das Hochzeitsmahl des Herrn stattfindet“.

Wie kommt dieser Satz hierher, und in welchem Zusammenhange steht er mit dem Voraufgehenden und dem Nachfolgenden? — Der jüngste Tag wird doch nirgendwo als ein „Tag der Freude und des Frohlockens“ gepriesen; im Gegenteil, als ein Tag der Furcht und des Schreckens geschildert, weil an ihm der Herr das allgemeine Weltengericht abhalten, nicht aber sein „Hochzeitsmahl“ feiern wird! — Wenn es eines Fingerzeiges bedarf, so gibt ihn uns schon der äthiopische Text, welcher fortfährt: ዘውሕቱ : ስለተ : ትንሣኤ : ዳግሚት : „nämlich der Tag der zweiten Auferstehung“. Wohl will Trumpp in Übereinstimmung mit dem arabischen التي هو يوم القيامة الاولى das ዳግሚት : „zweiten“ in ቀዳሚት : „ersten“ umwandeln, und V bestärkt mit الذي يوم القيامة الاولى diese Ausgleichung des Widersprechens der beiden Versionen. Aber der Kern liegt doch tiefer: wir würden bei einer derartigen Aneinanderpassung der Textstelle den hinweisenden Finger unbeachtet lassen und damit nur eine Verschlechterung des augenscheinlichen Versuches des äthiopischen Übersetzers erzielen, in das doch erkennbar vorliegende Wirrwar Klarheit zu bringen. Warum der Äthiope es bei diesem Versuche bewenden ließ, wissen wir natürlich nicht; vielleicht fühlte er sich der darnach noch zu lösenden Aufgabe nicht gewachsen, die ihn für das Vorausgehende zu Änderungen genötigt hätte, für die er bei dem Fehlen in seiner arabischen Vorlage die Verantwortung nicht übernehmen konnte oder wollte. Was der Äthiope augenscheinlich wenigstens geahnt hat, das sehen wir bei einigem Erwägen ganz klar vor uns: es handelt sich um eine Korrumpierung des Textes, von dem hier einiges verloren gegangen sein muß; dies haben aber die arabischen Handschriftschreiber ebensowenig empfunden, wie

Vermutung hingeben, er hätte diesen im Zusammenhange durchaus störenden Zusatz mit voller Absicht weggelassen.

es von Trumpp erkannt wurde. Ohne jeden Zweifel hat der Text in diesem Abschnitte von einer ersten und einer zweiten Auferstehung gesprochen, zunächst von der zweiten in Anlehnung an die den erwähnten Engeln zugewiesene Aufgabe am jüngsten Tage, und dann, in Heranziehung der geheimen Offenbarung des hl. Johannes, von einer ersten Auferstehung. Es ist Trumpp, das sei nebenbei noch bemerkt, verborgen geblieben, daß der Schluß dieses Abschnittes ein wörtliches Zitat der Apokalypse, Kap. XX, 4–6, enthält; auch hat er nicht das Bedürfnis empfunden, von den Lücken in seiner arabischen Vorlage eine Mitteilung zu machen.

Als Gedankengang für den uns fehlenden Teil hätten wir an dieser Stelle etwa einzufügen: „....am jüngsten Tage“. [Dieser wird ein Tag der Furcht und des Entsetzens sein; denn er ist der Tag, an dem der Herr der Welt erscheinen wird, um zu richten „die Lebendigen und die Toten“] „Dies ist der Tag der zweiten Auferstehung“, [es gibt ja auch eine erste Auferstehung, einen Tag der Auferstehung der Seelen der „Lebendigen“ ohne deren Leiber;] „dieser ist ein Tag der Freude und des Frohlockens....“

Es kann nicht wunder nehmen, daß in die einmal vorhandene Unklarheit auch das Wort **وليمة**, **h-nh-n** : „das Hochzeitsmahl“ hineingezogen wurde; der „Tag des tausendjährigen Hochzeitsmahles“ ist nur aus falscher Anlehnung an „das Hochzeitsmahl des Lammes“, Apokalypse XIX, 9, entstanden und könnte sinngemäß entweder als „Tag des Beginnes des tausendjährigen Reiches“ gefaßt werden, oder, in engerem Anschlusse an das nachfolgende Zitat als „Tausend-Jahr-Tag“.

Die Aufhellung dieses Zusammenhanges in der ursprünglichen Form des Textes wirft auch volles Licht auf die unmittelbar vorausgehende Stelle: **ወእግዚአብሔር ፡ ኀረዮሙ ፡ ለሰላሙ ፡** (P **ለሰላሙ ፡**) **ሥጋተ ፡ ጻድቅን ፡ ወነፍሳተሆሙ ፡ ለደኃሪት ፡ ዕለት ፡** „und Gott hat sie erwählt für alle Körper der Gerechten und für ihre Seelen am letzten Tage“. Auch für das Arabische hat V **جميع** „für alle“, und die Lesung **على جميع** in M spricht nicht unbedingt gegen diese Auffassung, wenn sie auch

eine andere nicht ausschließt. Welche von beiden Formen der Äthiope auch vorgefunden hat, seine Übersetzung beweist klar, daß ihm, entgegen seinem Skrupel in den nachfolgenden Sätzen, hier nichts aufgefallen ist, und so blieb diese Stelle von ihm ebenso mißverstanden, wie von dem Schreiber des Cod. Vatic., den äthiopischen Handschriftschreibern und von Trumpp; über den Schreiber der Münchener Handschrift können wir dieses Urteil nicht mit Gewißheit abgeben, denn die von ihm überlieferte Form läßt nicht nur die richtige Auffassung zu, sondern leitet sogar auf den Weg zu dieser; wir dürfen nur sein جمع nicht im Sinne eines Substantivums als „Gesamtheit“ auslegen, sondern müssen es als „Vereinigung“ im Sinne eines eigentlichen Infinitivs von جمع „sammeln“, „vereinigen“ nehmen, dann ist der Gedanke ganz klar, den der Verfasser hier ausdrücken wollte: nicht „Gott hat sie erwählt für [die vereinigten d. h.] alle Körper der Gerechten und für ihre Seelen am letzten Tage“, sondern: „Gott hat sie besonders damit beauftragt, die Körper der Gerechten [und ihre d. h.] mit ihren Seelen zu vereinigen am jüngsten Tage“. An diese Vereinigung der Leiber mit ihren Seelen am Tage der zweiten Auferstehung knüpft dann ganz sinngemäß, worauf oben schon hingewiesen wurde, die Bemerkung von einer ersten Auferstehung, der Auferstehung der Seelen der Gerechten allein, ausklingend in das Zitat aus der Apokalypse.

Es kam mir darauf an zu zeigen, daß der Text so, wie wir ihn für dieses Kapitel erhalten haben, trotz der nahezu vollen Übereinstimmung der Quellen nicht seine ursprüngliche Form, einen wirklichen „Urtext“ überliefert. Daß dem so ist, ist gewiß ebenso einleuchtend, wie, daß der Sinn des Gedankenganges in der erkennbaren Lücke mit Sicherheit zu erschließen ist. Daß uns eine Quelle fehlt, aus der wir auch die Form des fehlenden Textes mit Bestimmtheit feststellen können, ist bedauerlich, kann aber möglicherweise durch weitere Funde behoben werden.

Leider liegen die Verhältnisse in zahlreichen anderen Fällen, wo wir es mit augenscheinlichen, erst im Laufe der

Zeit entstandenen Verwirrungen im Texte zu tun haben, viel ungünstiger. Es kann unmöglich meine Aufgabe sein, alle Textunklarheiten unseres Werkes zur Sprache zu bringen; außer dem angeführten lehrreichen Beispiele möchte ich mich darauf beschränken, an einem anderen zu beleuchten, wie ein wahrscheinlich auf einen Schreibfehler zurückgehendes Mißverständnis allmählich ganze Partien in Mitleidenschaft gezogen hat, so daß der Schluß naheliegt, daß es seit längerer Zeit schon in die Überlieferung eingedrungen ist und damit dem Gesamtzustande des Hexaëmeron arg zugesetzt hat.

Eine unserem Werke ganz besonders eigentümliche Gestalt ist ملاك الحسن, መልአክ : ወናይ : „Der Engel der Schönheit“¹, „der schöne Engel“. Weder in der veröffentlichten Literatur noch in von mir zu Rate gezogenen Handschriften konnte ich einen Hinweis finden, durch den eine immerhin aus sich selbst heraus mögliche Erklärung für diese auffallende Bezeichnung sich genügend begründen ließe; und doch wird es notwendig sein, sich auf die einfache Feststellung der Tatsächlichkeit dieses merkwürdigen Namens nicht zu beschränken, sondern eine Begründung dafür zu erforschen.

Es scheint mir nun keineswegs unmöglich zu sein, zumeist aus unserem Buche allein schon, dem Entstehen dieses Namens auf die Spur zu kommen. Wir werden zu diesem Ziele zunächst alles Zweckdienliche zusammenstellen müssen, was in unserem Hexaëmeron über die Engel insgesamt mitgeteilt ist. Um die Untersuchung nicht über Gebühr auszudehnen, werde ich nicht überall den ganzen Text, sondern nur die einzelnen Stellen daraus anführen; für den Anfang mache ich hiervon eine Ausnahme, weil aus diesem zugleich auch ein ziemlich deutliches Bild zu gewinnen ist, in welchem Zustande sich unsere Quellen bisweilen befinden.

T S. 7 Z. 1 ff.

P f. 86^a Z. 5 ff.

አምሳለ : ሥርዐተ : ^a[መልአክ] ^bወና አምሳለ : ሥርዐተ : መልአክ : ወና
ይ : ቀዳሚተ : ሥርዐተ : ገብረ : እ ይ : ቀዳሚተ : ገብረ ⁺ : ² ሥርዐተ : እ

¹ T S. 16 (in der oben, S. 22 Anm., zitierten) Anmerkung 13.

² So in der Handschrift.

ግዚአብሔር : ሥርዐተ : መልአክ :
 ሠናይ : ወባቲ : ዐሠርቱ : ሰራዊት ።
 [ወእግዚአብሔር : ኀረየ : እምኔሆ
 ሙ : ኪሩቤል :]^o ለሥርዐተ : ዳግሚ
 ት : ወባቲ : ዐሠርቱ : ሰራዊት :^o [ወ
 እግዚአብሔር : ኀረየ : እምኔሆሙ :
 ሱራፌልሃ :]^d ለሥርዐት : ሣልሲት :
 ወባቲ : ዐሠርቱ : ሰራዊት : ወኀረየ :
 እግዚአብሔር : ሱራፌልሃ : ከመ :
 ይጽሩ :^o ሰማየ : መንበሩ ።^f ወሥር
 ዐት : ራብዒት : ሊቃነ : ኀይላት :^g
 ወባቲ : ዐሠርቱ : ሰራዊት : ወሊቀ :^h
 መላእክት : ሚካኤል : [ውእቱ :]ⁱ ሊ
 ቅ : ላዕሌሆሙ :^k

አምሳለ : ሥርዐተ : ሚካኤል ። ወእ
 ምድኀረ : ወድቀ : ሰይጣን : ዘይሰመ
 ይ : መልአክ : ሠናይ :^k አዕረጎ :^l እ
 ግዚአብሔር : ለሚካኤል : ወኀረዮ :
 ለዛቲ : መልእክት : ክብርት : ዘውእ
 ቱ : ሀሎ : ባቲ : ይእዜ : ወተፈጸሙ :
 አርባዕቱ : ሥርዐታት : ውስተ : ሰማ
 ይ : ቀዳሚት : በትእዛዘ : እግዚአብ
 ሔር ።

አምሳለ : ሥርዐተ : ገብርኤል ። [ው
 ስተ :]^m ሰማይ : ዳግሚት : ሥርዐት :
 [ቀዳሚት :]ⁿ ዘባቲ : አርባብ ። ቀዳ
 ሚት : ሥርዐት : ለሊቀ : መላእክት :
 ገብርኤል : ዐሠርቱ : ሰራዊት : ባቲ :
 ወገብርኤል : ሊቅ : ላዕሌሆሙ ። አ
 ዐረጎ : እግዚአብሔር : ወኀረዮ : ለ

ግዚአብሔር : ሥርዓተ : መልአክ :
 ሠናይ : ወባቲ : አሠርቱ : ሠራዊት :⁺¹
 ወሥርዓት : ዳግሚት : ሥርዓተ : ኪ
 ሩቤል ። ወባቲ : አሠርቱ : ሠራዊት :
 ወእግዚአብሔር : ኃረየ : እምኔሆ
 ሙ : ኪሩቤል : ከመ : ይፀሩ : ሰማ
 የ : መንበሩ⁺² ። ሥርዓት : ሣልሲት :
 ሥርዓተ : ሱራፌል : ባቲ : አሠርቱ :
 ሠራዊት : ወኃረየ : እግዚአብሔር :
 ሱራፌል : እምኔሆሙ : ከመ : ይፀ
 ሩ : ሰማየ : መንበሩ⁺² ። ወሥርዓት :
 ራብዒት : ሥርዓት : ሊቃነ : ኃይላ
 ት ። ወባቲ : አሠርቱ : ሠራዊት : ወ
 ሊቃነ : መላእክት : ወሚካኤል : ሊ
 ቅ : ላዕሌሆሙ ።

አምሳለ : ሥርዓተ : ሚካኤል : ወእ
 ምድኀረ : ወድቀ : ሰይጣን : ዘይሰመ
 ይ : መልአክ : ሠናየ : አዕረጎ : እግ
 ዚአብሔር : ለሚካኤል : ወኃረዮ :
 እግዚአብሔር : ለዛቲ : መልእክት :
 ክብርት : ዘውእቱ : ሀሎ : ባቲ : ይእ
 ቲ : ወተፈጸሙ : አርባዕቱ : ሥርዓታ
 ት : ውስተ : ሰማይ : ቀዳሚት : በት
 እዛዘ : እግዚአብሔር ።

አምሳለ : ሥርዓተ : ገብርኤል : ሰማ
 ይ : ዳግሚት : ሥርዓት : ዘባቲ : አ
 ርባብ : ቀዳሚት : ሥርዓት : ለሊቀ :
 መላእክት : ገብርኤል : አሠርቱ : ሠ
 ራዊት : ባቲ : ወገብርኤል : ሊቅ : ላ
 ዕሌሆሙ : ወአዕረጎ : እግዚአብሔ
 ር : ወኃረዮ : ለዛቲ : መልእክት : ዘ

¹ So in der Handschrift, und auf dem Rande: ብፍል :

ዛቲ፡ መልእክት፡ ዘውእቱ፡ ባቲ፡ ውእቱ፡ ባቲ፡ ይእዜ፡ እምድኅረ፡ ወ
ይእዜ፡ እምድኅረ፡ ወድቀ፡ ሰይጣን፡ ድቀ፡ ሰይጣን፡ ወኢተረክበ፡ ሎቱ፡
ን፡ ወኢተረክበ፡ ሎቱ፡ [ኅይል፡ ወ መልእክት፡
ኢ]° መልእክት፡ ።

አምሳለ፡ ሥርዐተ፡ ሩፋኤል፡ ሥር አምሳለ፡ ሥርዓተ፡ ሩፋኤል፡ ሥር
ዐት፡ ዳግሚት፡ ዘበሰማይ፡ ዳግሚ ዓት፡ ዳግሚት፡ ዘበሰማይ፡ ዳግሚ
ት፡ ሥርዐተ፡ መናብርት፡፬ ባቲ፡ ዐ ት፡ ሥርዓተ፡ መናብርት፡ ባቲ፡ አ
ሠርቱ፡ ሰራዊት፡ ወሊቅ፡ መላእክት፡ ሠርቱ፡ ሠራዊት፡ ወሊቅ፡ መላእ
ት፡ ሩፋኤል፡ [ውእቱ፡]፩ ሊቅ፡ ላዕ ክት፡ ወሩፋኤል፡ ሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡
ሌሆሙ፡ ።

T.S.8. አምሳለ፡ ሥርዐተ፡ ሱርያል፡ ሥር አምሳለ፡ ሥርዓተ፡ ሱርያል፡ ሥርዓ
ዐት፡ ሣልሲት፡ ዘበሰማይ፡ ዳግሚ ት፡ ሣልሲት፡ ዘበሰማይ፡ ዳግሚት፡
ት፡ ሥርዐተ፡ ሥልጣናት፡ ወሊቅ፡ ሥርዓተ፡ ሥልጣናት፡ ወሊቅ፡ ላዕ
ላዕሌሆሙ፡ ሱርያል፡ በዓለ፡ ቀርን፡፭ ሌሆሙ፡ ሱርያል፡ በዓለ፡ ቀርን፡ አ
ዐሠርቱ፡ ሰራዊት፡ ባቲ፡ ።

አምሳለ፡ ሥርዐተ፡ ሰዳክያል፡ [ው አምሳለ፡ ሥርዓተ፡ ሰዳክያል፡ ሰማ
ስት፡]° ሰማይ፡ ሣልሲት፡ ቀዳሚት፡ ይ፡ ሣልሲት፡ ቀዳሚት፡ ሥርዓት፡
ሥርዐት፡፩፡ ባቲ፡ ዐሠርቱ፡ ሰራዊት፡ ሥርዓተ፡ መኳንንት፡ ባቲ፡ አሠር
ወሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡ ሰዳክያል፡ . . . ቱ፡ ሠራዊት፡ ወሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡
. ሰዳክያል፡

አምሳለ፡ ሥርዐተ፡ ሰራትያል፡ ሥር አምሳለ፡ ሥርዓተ፡ ሰራትያል፡ ሥር
ርዐት፡ ዳግሚት፡ ዘበሰማይ፡ ሣልሲ ርዓት፡ ዳግሚት፡ ዘበሰማይ፡ ሣልሲ
ት፡ መላእክት፡፬ ባቲ፡ ዐሠርቱ፡ ሰራ ት፡ ሥርዓተ፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ ባ
ዊት፡ ወመልእክ፡ ሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡ ቲ፡ አሠርቱ፡ ሠራዊት፡ ወመልእክ፡
ሰራትያል፡ ሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡ ሰራትያል፡ ።

T.S.9. አምሳለ፡ ሥርዐተ፡ አናንያል፡ ሥር አምሳለ፡ ሥርዓተ፡ አናንያል፡ ሥር
ርዐት፡ ሣልሲት፡ [ዘበሰማይ፡ ሣል ዓት፡ ሣልሲት፡ ዘበሰማይ፡ ሣልሲ
ሲት፡]፩ ባቲ፡ ዐሠርቱ፡ ሰራዊት፡ ወ ት፡ ሥርዓተ፡ መላእክት፡ ባቲ፡ አሠ
ሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡ አናንያል፡ . . . ርቱ፡ ሠራዊት፡ ወሊቅ፡ ላዕሌሆሙ፡
. አናንያል፡

S. 7 ^a T. ar. خلقه (falsch). ^b Deest; T. ar. ملاك الحسن

° der äth. T. läßt am Ende dieses Satzes die Worte folgen: **ወእግዚአብሔር : ጎረዳ : እምኔሆሙ : ከሩቤል : ከመ : ይጸሩ : ሰማየ : መንበሩ :**, die aber gar nicht hieher gehören und nach dem ar. T., der sie hier nicht hat, sinnlos verschrieben sind, wie überhaupt der ganze äth. T. hier verdorben ist. Wir haben die Stellung der Worte nach dem ar. T. wieder geordnet.

^d Deest; T. ar. **والله لقد اختص منهم شرافيم للرتبة الثانية**. ° Der äth. T. läßt hier noch **እምኔሆሙ :** folgen, das keinen Sinn hat und auch im ar. T. nicht steht. ^f T. äth. **መንበሩ :**, T. ar.

رئيس. ^g T. ar. **روساء القوات**. ^h T. äth. **ሊቃነ :**, T. ar.

ⁱ Deest; T. ar. **هو الرئيس عليهم**. ^k der Nominativ wahrscheinlich als Nachahmung des arab. **وهو ملاك الحسن**. ^l T. ar. **رفع**.

^m Deest; T. ar. **في**. ⁿ Deest; T. ar. **الرتبة الثانية**, was ein Schreibfehler sein muß, wie das nachfolgende zeigt. ° Deest; T. ar.

هو الرئيس. ^o Deest; T. ar. **رتبة الكراسى**. ^p T. ar. **قوة ولا خدمه**.

S. 8. ^a T. äth. **ዘበሰማያት**. ^b T. ar. **صاحب البوق**, „die Trompete führend“. ° Deest; T. ar. **في**. ^d Der Name ist auch im

ar. T. nicht genannt, und nicht zufällig ausgefallen, da dies auf dem Rande der Handschrift ausdrücklich bemerkt ist.¹

° Auch der ar. T. hat nur **الملائكة**, ohne eine nähere Beschreibung.

S. 9. ^a Deest; T. ar. **الذى في السماء الثالثة**.

M f. 6^a Z. 11 ff.

صفت خلقت ملاك الحسن اول رتبة صنعها الله رتبة ملاك الحسن. وفيها عشرة طغيمات والله لقد اختص منهم كاروبيم للرتبة الثانية وفيها عشرة طغيمات. والله لقد اختص منهم سارافيم للرتبة الثالثة. وفيها عشرة طغيمات. والشاروبيم والسارافيم. يحملوا سما العرش. والرتبة الرابعة روساء القوات وفيها عشرة طغيمات ورئيس الملائكة ميخائيل هو الرئيس عليهم:

صفت رتبتم ميخائيل اول رتبة صنعها الله. ومن بعد سقوط الشيطان. السدي هو ملاك الحسن. رفع الله ميخائيل. واختصه لهذه الخدمة

V f. 2^b Z. 12 ff.

صفة رتبتم ملاك الحسن اول رتبة صنعها الله، رتبة ملاك الحسن، وفيها عشر طغيمات، الرتبة الثانية الكاروبيم وفيها عشر طغيمات، والله اختص منهم كاروبيم يحملوا سما العرش @ الرتبة الثالثة رتبة الساروفيم، وفيها عشر طغيمات، واختص الله منهم ساروفيم يحملوا سما العرش، الرتبة الرابعة روسا القوات فيها عشر طغيمات، ريس عليهم ميخائيل هو ريس عليهم،

صفة رتبتم ميخائيل ومن بعد سقوط الشيطان الذي يدعاه ملاك الحسن، رفع الله ميخائيل واختصه لهذه الخدمة الكريمة، الذي هو كايين

¹ Vgl. oben S. 24.

² Lies **لهذه**.

الكريمة. التي هو كايين فيها الان وقد كمل الله اربعة رتب في السما. الاوله. بتدبيراً منه جلت. قدرته له المجد.	فيها الان، وكملا ربعه؛ رتب في السما الاولى
صفت رتبت غبريال في السماء التانيه الرتبة التانيه. الذي فيها الارباب اول رتبه لرئيس الملائكة غبريال. عشرة طغمت. وغبريال رئيس عليهم. لقد رفعه الله واختصه لهذه الخدمة. الذي فيها الان. من بعد سقوط الشيطان التي لم يبق له قوة ولا خدمه	صفة رتبت جبرائيل السما التانيه، الرتبة الاولى التي فيها الارباب، اول رتبه لرئيس الملائكة جبرائيل، فيها عشر طغمت، وجبرائيل رئيس عليهم ورفعه الله واختصه لهذه الخدمة الذي هو فيها الان، من بعد سقوط الشيطان الذي لم يبق له خدمه
صفت رتبت رافاييل الرتبة التانيه في السما التانيه. رتبت الكراسي فيها عشرة طغمت. ورئيس الملائكة رافاييل هو الرئيس عليهم..... صفت رتبت سوريال الرتبة الثالثة في السما التانيه. رتبت السلاطين. والرئيس عليهم سوريال صاحب البوق. وفيها عشرة طغمت..... صفت رتبت سداكيال. في السما الثالثة. اول مرتبت فيها عشرة طغمت. والرئيس عليهم سداكيال	صفة رتبة رافاييل الرتبة الثانية التي في السما الثانية، رتبه الكراسي. فيها عشر طغمت، ورئيس الملائكة رافاييل المترئيس عليهم..... صفة رتبت سوريال الرتبة الثالثة في السما الثانية، رتبة السلاطين، والرئيس عليهم سوريال صاحب البرق، ² وفيها عشر طغمت،..... صفت رتبه سداكيال السماء الثالثة، اول مرتبه فيها عشر طغمت، والرئيس عليهم سداكيال،.....
صفت رتبت صلاتيال المرتبه التانيه الذي في السما الثالثة. الملائكة فيها عشرة طغمت. والملاك الرئيس عليهم صلاتيال..... صفت رتبت انانيال الرتبة الثالثة الذي في السما الثالثة. فيها عشرة طغمت والملائكة الرئيس عليهم انانيال	صفة رتبه صلاتيال ٥ الرتبة الثانية الذي في السماء الثالثة الملائكة فيها عشرة طغمت والرئيس عليهم صلاتيال، صفة رتبة انانيال ٥ الرتبة الثالثة الذي في السماء الثالثة، فيها عشر طغمت، والملاك الرئيس عليهم انانيال،

In der Übersetzung Trumpps (S. 52 ff.):

„Beschreibung der Würde des schönen Engels.

Zur ersten Würde machte Gott die Würde des schönen Engels und in ihr sind zehn Scharen. Und zur zweiten Würde erwählte Gott aus ihnen² die Cherubim und darin sind zehn Scharen. Und Gott erwählte aus ihnen die Seraphim zur dritten Würde, und darin sind zehn Scharen, und Gott erwählte die Seraphim, damit sie den Himmel seines Thrones trügen. Und die vierte Würde sind die Häupter

¹ Lies أربعة.

² So deutlich in der Hdschr.

³ Auf dem Rande später beigelegt.

⁴ So in der Hdschr.

der Kräfte, und darin sind zehn Scharen, und der Oberste der Engel ist Michaël, er ist der Oberste über sie.

Beschreibung der Würde des Michaël.

Und nachdem Satan gefallen war, der der schöne Engel heißt, erhöhete Gott den Michaël und erwählte ihn zu diesem ehrenvollen Dienst, [S. 53] in welchem er jetzt ist; und es wurden vollendet die vier Würden im ersten Himmel durch den Befehl Gottes.

Beschreibung der Würde Gabriels.

Im zweiten Himmel ist die [erste] Würde, in welcher sich die Herren (Arbāb) befinden; der erste Rang kommt dem Obersten der Engel, Gabriel, zu. Es sind darin zehn Scharen und Gabriel ist der Vorsteher über sie. Gott erhöhete und erwählte ihn zu diesem Dienst, in welchem er jetzt ist, nachdem Satan gefallen und ihm keine [Macht noch] Dienst gelassen worden war.

Beschreibung der Würde des Raphaël.

Die zweite Würde im zweiten Himmel ist die der Thronen. Darinnen sind zehn Scharen und der Oberste der Engel ist Raphaël, er ist ihr Vorstand

Beschreibung der Würde des Sūryāl.

Die dritte Würde im zweiten Himmel ist die der Sultane, und der Vorsteher über sie ist Sūryāl mit der Trompete; es sind darinnen zehn Scharen,

Beschreibung der Würde des Sadākyāl.

Im dritten Himmel ist die erste Würde (die der —?),¹ darinnen sind zehn Scharen und ihr Vorsteher ist Sadākyāl,

[S. 54] Beschreibung der Würde des Sarātyāl.¹

Die zweite Würde im dritten Himmel sind die Engel,² in ihr sind zehn Scharen und der Engel, der ihnen vorsteht, ist Sarātyāl,

Beschreibung der Würde des Anānyāl.

Die dritte Würde, welche im dritten Himmel ist, in ihr sind zehn Scharen und ihr Vorstand ist Anānyāl,

[S. 52] Anm. 2. Offenbar aus der Gesamtzahl der Engel.

[S. 53] Anm. 1. Der Name ist nicht genannt, vergl. den äth. T.

[S. 54] Anm. 1. Nach dem ar. T. Salātyāl. 2. Vergl. den äth. T., Anm.“

Ich will, ohne auf die Einzelheiten textkritisch einzugehen, nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß sowohl in den Quellen, wie bei Trumpp das Wort رئيس bzw. ἄρχι in seinen manchmal fast unmittelbar nebeneinander wechselnden Bedeutungen sich als verhängnisvoll erweist.

Vergleichen wir mit diesem ersten Berichte über die einzelnen Engelchöre ein späteres Kapitel unseres Werkes,

T S. 15 Z. 19 ff., Übersetzung S. 60 ff., — in dem aber die Rede so weitläufig ist, daß ich auf die wörtliche Anführung der Stellen verzichten muß, — so ergibt sich eine volle Übereinstimmung und Einteilung dieser Engelchöre. Wir erhalten somit eine doppelt gestützte Liste für Reihenfolge und Namen der Engelchöre, die sich, in gleichmäßiger Durchführung der Dreiteilung, zu je dreien auf die drei Himmel verteilen, wobei nur der erste Himmel scheinbar dadurch eine Ausnahme erleidet, daß der oberste, später gefallene Engelchor in diesem Zeitpunkte noch seinen Platz ordnungsgemäß vor den drei anderen im ersten Himmel einnimmt:

Erster Himmel	ملاك الحسن	መልአክ : ወናይ : ¹	„der schöne Engel“	
	الكاروبيم	ከሩቤል :	„Cherubim“ „Cherubim“	I.
	الساروفيم	ሰራፌል :	„Seraphim“ „Seraphim“	II.
	القوات	ኃይላት :	„Mächte“ ⁴ „Virtutes“	III.
Zweiter Himmel	الارباب	አርባብ :	„Herrschaften“ „Dominationes“	IV.
	الكراسي	መናከርት :	„Thronen“ „Throni“	V.
	السلطين	ሥልጣናት :	„Gewalten“ „Potestates“	VI.
Dritter Himmel	المقدمين	መኳንንት : ⁶	„Fürstentümer“ „Principatus“	VII.
	روساء الملائكة	ሊቃነ : መላእክት :	„Erzengel“ „Archangeli“	VIII.
	الملائكة	መላእክት : ⁶	„Engel“ „Angeli“	IX.

¹ Die Formen der äthiopischen Namen stimmen in beiden Quellen überein. ² M السارافيم.

³ Der Zusatz von رءساء bzw. ሊቃነ, der sich nur bei der ersten Aufzählung findet, dürfte — trotz قوات الهائلة in den Manuskripten anderer Schriften, auf die ich später zu reden kommen werde, durch die erwähnte Häufung von رئيس und dessen irreführenden mehrfachen Bedeutungen entstanden und als nicht ursprünglich zu entfernen sein; wer ihn trotzdem beibehalten will, darf aber nicht „Häupter der Kräfte“ übersetzen; es müßte etwa „Erz-Kräfte“ heißen.

⁴ Für diese Rubrik gebe ich die deutschen Namen in der in der Angelologie gebräuchlichsten Form. ⁵ Fehlt bei der ersten Aufzählung in M und V.

⁶ Fehlt bei der ersten Aufzählung in T.

⁷ Der Zusatz رءساء, fehlt bei der ersten Aufzählung in M und V.

⁸ Fehlt bei der ersten Aufzählung in M und V, läßt sich aber für M aus dem an falscher Stelle überflüssig stehenden والملائكة sicher erschließen, für V mit Wahrscheinlichkeit aus dem dort gleichfalls an falscher Stelle stehenden والملاك.

Aus dieser, wie erwähnt, in unserem Buche doppelt vorhandenen, Liste, ergibt sich ganz unzweideutig, daß ملاك الحسن eine رتبة, መልአክ : ወናይ : eine ሥርዐት : „der schöne Engel“ (an diesen Stellen nicht den Namen eines Einzel-Engels, sondern) den eines gesamten Engelchores bezeichnen muß, der, gleich allen anderen, zehn Engelscharen umfaßt.¹

Überraschenderweise finden wir in unserem Werke an anderer Stelle eine ganz andere Bezeichnung als رتبة ملاك الحسن, ሥርዐት : መልአክ : ወናይ : „Chor des schönen Engels“, und zwar am auffallendsten bei der Aufzählung der Reihenfolge, in welcher die einzelnen Engelchöre der heiligen Dreieinigkeit ihre Lobpreisungen darbringen.

T S. 10 Z. 8—14:

ወበጊዜሃ : ወጠኑ : በስብሐት : ለሥሉስ : ቅዱስ : መላእክት : ቀዳሚ^a : ሥርዐት^b : አጋእዝት ። ወእምድኅረ : እሙንቱ : ሥርዐት : ኪሩቤል : ሰብሐዎ : ለሥሉስ : ወእምድኅረ : ወእቶሙ : ሥርዐት : ሱራፌል : ሰብሐ : ወእምድኅረ : እሙንቱ : ሥርዐት : ኅይላት : ሰብሐ : ወካዕበ : ሥርዐት : አርባብ : ሰብሐ : ወካዕበ : ሥርዐት : መናብርት : ሰብሐ : ወካዕበ : ሥርዐት : ሥልጣናት : ሰብሐ : ወካዕበ : ሥርዐት : መኳንንት : ሰብሐ : ወካዕበ : ሥርዐት : ሊቃነ : መላእክት : ሰብሐ : ወካዕበ : ሥርዐት : መላእክት : ሰብሐ ።

^a Nach ቀዳሚ : steht im äth. T. noch እምስባሐ : መላእክት : , was keinen passenden Sinn gibt. ^b Nach ሥርዐት : steht im äth. T. wieder መላእክት : , was nach der nachfolgenden Anordnung der Worte und auch dem Sinn gemäß zu streichen ist.

P f. 86^b III Z. 11—26 hat den gleichen Text, wie er Trumpp vorgelegen ist, so daß ich auf seine Zitierung verzichten darf, da das für uns in Betracht kommende durch die versuchten „Verbesserungen“ Trumpps nicht betroffen wird.

¹ Der Zusatz „sie alle bilden zehn Scharen“ spricht an sich deutlich genug gegen Trumpp, der S. 16 Z. 19 das vorgefundene richtige ሥርዐት : in Übereinstimmung mit seiner arabischen Handschrift zu bringen sucht. Es bedarf, auch bei dem Fehlen der Parallele in V, welcher Codex hier eine Lücke hat, gar keines weiteren Nachweises, daß hier nicht das Äthiopische, sondern das Arabische, durch Punktation رتبة statt رتبة, zu ändern ist; vergl. oben Anm. S. 112.

Wie schon Trumpp, S. 10 Anm. 4, berichtet hat, fehlt dieser ganze Passus in M.

V f. 4^b Z. 16—f. 5^a Z. 7.

لوقتہم ابتدوا بالتسبیح للتالوت المقدس، اول من سبع من الملائكة رتبة ملائكة السادات، ومن بعد هولاي رتبة الكارويم، سبكوا التالوت المقدس ومن بعد هولاي رتبة الساروفيم، سبكوا ومن بعد هولاي سبكوا القوة تم رتبة الارباب سبكوا، تم رتبة الكراسي سبكوا، تم رتبة السلاطين سبكوا، تم رتبة المقدمين سبكوا تم رتبة روسا الملائكة سبكوا، تم رتبة جميع الملائكة سبكوا.

^a Besser *oder* *فلوقتہم* zu lesen. ^b Zu ergänzen *الملائكة*; das Übergreifen des Textes auf das nächste Blatt bei diesem Worte erklärt den Ausfall hinlänglich. ^c Später hinzugefügt. ^d Dieses Wort, augenscheinlich entstanden aus dem Verkennen eines Schreibers, daß *الملائكة* hier nicht im allgemeinen Sinne, sondern als Bezeichnung des Namens eines einzelnen Engelchores gebraucht ist, ist zu entfernen.

Ich füge die Übersetzung von Trumpp (S. 55) bei, deren für uns hier belanglose Richtigstellungen, sich von selbst ergeben.

„Und alsobald fingen die Engel mit Lobpreisung zu dem heiligen Dreieinigen an; zuerst die Rangstufe der Herren. Und nach diesen pries die Rangstufe der Cherubim den Dreieinigen, und nach diesen pries die Rangstufe der Seraphim, und nach diesen pries die Rangstufe der Kräfte, und dann pries die Rangstufe der Arbāb (Herren), und dann pries die Rangstufe der Thronen, und dann pries die Rangstufe der Sultane, und dann pries die Rangstufe der Richter, und dann pries die Rangstufe der Erzengel, und dann pries die Rangstufe der Engel.“

Wir sehen also die gleiche Liste vor uns, und zwar in der gleichen Reihenfolge, wie wir sie in einer früher und in einer später liegenden Partie unseres Buches kennen gelernt haben; nur ist an Stelle von *رتبة ملاك الحسن* **ሥርዐተ : መልአክት** : „Chor des schönen Engels“ hier *رتبة ملائكة السادات* **ሥርዐተ : መልአክት : አጋእዝት** : — mit dem allerdings auffallenden Zusatze *ملائكة* bzw. **መልአክት** : „Engel“ — „der Chor der [Engel] Herren“ getreten. Über diesen Zusatz könnten wir gewiß ohne allzuviel Beschwerde hinwegschreiten und uns dankbar der gewonnenen Lösung freuen, daß der alleroberste Engelchor nach den Angaben des Verfassers unseres Werkes ursprünglich richtig *رتبة السادات* „Chor der

Herren“ geheißen habe, so daß wir für diesen in den anderen besprochenen Partien lediglich den jetzt festgestellten ganz normalen Pluralnamen statt des anstößig erscheinenden Einzelnamens einzusetzen und die daraus sich ergebenden Änderungen durchzuführen hätten.

Ehe wir uns hierzu entschließen, wollen wir zuvor unser jetziges Ergebnis zur Richtigstellung einer falschen Konjekture Trumpps benutzen. T S. 10 Z. 16 kommt vor: ገበ:መልአክ: ወናይ:ዘተወይመ:ላዕለ:ሥርዐታተ⁸:ሰማይ:; Trumpp gibt zu seiner Korrektur die Anmerkung 8 „T. äth. ሥርዐተ:, es muß aber hier notwendigerweise der Plural stehen“ und übersetzt demgemäß (S. 55) „zum schönen Engel, der über die Würden des Himmels gesetzt war“. P f. 87^a Z. 4—6 hat den der Vorlage Trumpps genau entsprechenden äthiopischen Text, welcher die Übertragung des arabischen *الي عند ملاك الحسن المتريس علي رتبة السموات* in V f. 5^a Z. 10/11 — daß der ganze Abschnitt in M fehlt, sagte ich schon — darstellt. Es ist aber selbstverständlich, daß dieser Fehler für den Äthiopen in seiner Vorlage begründet war und deshalb dort zuerst beseitigt werden muß, indem *السموات* „Himmel“ durch den Engelchor-Namen *السادات* „Herren“ zu ersetzen ist; natürlich ist dann statt ሰማይ: in der äthiopischen Version አጋእዝተ: zu lesen; wir erhalten aber mit dieser Stelle auch unseren *ملاك الحسن*, መልአክ:ወናይ: „schönen Engel“ als wirklichen Einzelnamen, welcher der Vorgesetzte des Chores der „Herren“ war.

Hierzu müssen wir auch einer anderen, schon zitierten Stelle gedenken: T S. 7 Z. 10, gleichlautend mit P f. 86^a Z. 23/24: ወእምድጎረ: ወድቀ: ሰይጣን: ዘይሰመይ: መልአክ:ወናይ:, M f. 6^b Z. 3/4: *ومن بعد سقوط الشيطان الذي هو ملاك الحسن*, V f. 3^a Z. 4/5: *ومن بعد سقوط الشيطان الذي يدعا ملاك الحسن* „und nachdem Satan gefallen war, der der schöne Engel heißt“. Auch hier tritt unser *ملاك الحسن*, መልአክ:ወናይ: „schöner Engel“ als Einzelname auf und wird für die gleiche Persönlichkeit

¹ So, und nicht وهو, wie Trumpp, S. 7 Anmerkung 10 zitiert, lautet die Handschrift.

gebraucht, die „Satan“ heißt, wobei aber nicht gesagt ist, daß sie vor ihrem Falle „schöner Engel“ und nach ihrem Falle „Satan“ genannt wurde, wenngleich die Vermutung naheliegt, daß der Verfasser unseres Werkes an dieser Stelle einen solchen Gedanken ursprünglich zum Ausdruck gebracht hätte.

Es drängt sich nunmehr als erweiterte, aber jedenfalls sehr einfache Lösung aller Schwierigkeiten folgende Erwägung auf, welche die Singularform „der schöne Engel“ als Bezeichnung für einen mehrere Scharen umfassenden Engelchor erklärlich machen würde: es ist nur in der ersten besprochenen Partie unseres Buches der Grundirrtum zu suchen: ursprünglich muß dort, analog dem bei den späteren Engelchören Gesagten, ein Satz gestanden sein, der, mit nur geringfügiger Umstellung des Textes unter gleichzeitiger Einfügung des aus einem späteren Kapitel erschlossenen richtigen Namens des Engelchores, arabisch etwa: *اول رتبة صنعها الله رتبة السادات فيها عشر طغيمات وملاك الحسن هو الرئيس عليهم* gelautet hat und deutsch vielleicht wiederzugeben ist: „die erste Rangstufe, die Gott einführte, nimmt der Chor der ‚Herren‘ ein, welcher zehn Scharen einschließt, deren Anführer ‚der schöne Engel‘ ist“; die nicht zu verkennende Verschlechterung der Überlieferung hat dann später zu den nachmaligen, jetzt leicht zu behebenden Unklarheiten geführt, aber das Endresultat ist, daß *ملاك الحسن*, *σατανη*: *ωφελ*:, „der schöne Engel“ von allem Anfang an in unserem Werke vorhanden und zwar der Eigenname eines Einzelengels war, eben desselben, der nachher „Satan“ benannt wurde; erst infolge eines durch die Textverschlechterung verursachten Mißverständnisses ist sein Eigenname später auch zum Namen des von ihm geführten Engelchores geworden; daß dieser vormalige Name des Satans mit keinem der uns anderweitig für ihn bekannten auch nur Berührungspunkte aufweist, macht eben einen besonderen Reiz unseres Hexaëmeron-Werkes aus.

Die Annahme, daß der Name „der schöne Engel“ später vollständig dem Namen „der Satan“ gleichgehalten und in einer früheren Form unseres Buches unterschiedlos sowohl für einen gesamten Engelchor, wie für einen Einzelengel

gebraucht worden sei, könnte auch zur Erklärung der Divergenz der beiden Versionen in der Stelle T S. 9 Z. 10/11 dienen, wo Trumpp zu: **ወወድቀ : እምኔሆሙ : ሰይጣን : ዘይእቲ : ሥርዐተ : አጋእዝት : ኩሎሙ :** vor dem Worte **ሰይጣን :** noch **ሥርዐተ :** einfügt, welches Wort sich aber, wie in seiner Vorlage, auch in P f. 86^{bH} Z. 28 nicht findet, dagegen, entsprechend M f. 7^b Z. 12/13: فسقط منها رتبتي الشيطان التي هي رتبتي السادات كلهم, auch in V f. 4^a Z. 15/16 فسقط منهم رتبة الشيطان التي هي رتبتي السادات كلهم, (T S. 54) „Da fiel von diesen [die Rangstufe] des Satans, welche die Rangstufe aller Herren ist.“ [Natürlich ist **ኩሎሙ :** nicht so, wie Trumpp es tut, auf **አጋእዝት :** zu beziehen; es besagt als Nachsatz zu „Rangstufe der Herren“: „sie alle“ d. h. kamen zu Fall.]

Gleichwohl ist dieses Fehlen eines entsprechenden **ሥርዐተ :** in beiden äthiopischen Handschriften ebenso bemerkenswert, wie der oben (S. 130) zu T S. 10 Z. 8—10 erwähnte Einschub von ملايكه zwischen رتبة والسادات, sowie መላእክት : zwischen **ሥርዐተ :** und **አጋእዝት :**, bzw. „Engel“ zwischen „der Chor“ und „der Herren“.

Auch die Fassung der erwähnten Stelle T S. 7 Z. 10: „Und nachdem Satan gefallen war, der der schöne Engel heißt“ ist geeignet, ein auftauchendes Bedenken zu verstärken; wir würden, da das Wort „Satan“ hier das erste Mal, „der schöne Engel“ aber schon früher erscheint, viel eher die umgekehrte Form erwarten: „nachdem der schöne Engel gefallen war, welcher (auch) Satan heißt“. Außerdem ist kurz vorher „der schöne Engel“ ganz deutlich als Name eines gesamten Engelchores „mit zehn Scharen“ angeführt und tritt jetzt, sozusagen in demselben Atemzuge, als Einzelengel-Name auf! Werden wir doch nach einem anderen Ausweg trachten müssen? — Vielleicht ist hier in يدعا der Stein des Anstoßes zu suchen, welches möglicherweise auf ein دعا على „fluchen, verfluchen“ zurückgeht in Anlehnung an des Beiwort des Satans: الملعون der „Verfluchte“? Wäre darin etwa eine Hinneigung zu einem syrischen جليلي zu erblicken, die auf eine ursprüngliche, als I. oder VIII. Verbalform zu fassende Konstruktion dieses Wortes mit ل oder ب, in der Bedeutung von

يُنْسَبُ إِلَى hinwies und ursprünglich besagt hätte: welcher zu dem Chore „der schöne Engel“ gehörte? Oder hätte vielleicht ein äthiopisches **ዘተሰይመ** : [ላዐለ : ሥርዐተ :] መልአክ : ወናይ : (wodurch zugleich die äthiopische Nicht-Akkusativ-Form, welche Trumpp an dieser Stelle als von ihm vorgefunden angibt, ihre Entschuldigung erfahren könnte) mit der Schreibung **ዘተሰይመ** : , wie sie P f. 87^{a1} Z. 5 an der zitierten Stelle T S. 10 Z. 16 wirklich bietet, zu einer Verwechslung mit **ዘተሰመዩ** : seitens irgend eines Übersetzers des Werkes geführt, und der Relativsatz, in deutscher Parallele zu der soeben erwähnten, oben (S. 131) zitierten Stelle, besagen sollen: „welcher der Anführer des Chores ‚der schöne Engel‘ war“? Sollen wir somit in diesen Möglichkeiten Anhaltspunkte dafür erblicken können, daß unsere jetzigen arabischen Quellen auf eine anderssprachige Vorlage zurückgehen oder auf eine Rückübersetzung? Gedanken, die wohl auftauchen, aber nicht verfolgt werden können, indessen jedenfalls dazu beitragen, gegenüber der auf den ersten Blick so naheliegenden, durch ihre Einfachheit blendenden Lösung einem zweifelnden Widerspruch Raum zu gewähren. Sehen wir ganz davon ab, daß sie uns vor die kaum zu beantwortende Frage stellt, wie es denn möglich war, daß die Bezeichnung: ملاك الحسن „der Engel der Schönheit“ oder „der schöne Engel“, wenn schon als Einzelname, auch als wirklicher Eigennamen aufgefaßt werden konnte: ein bisher noch gar nicht beachteter Umstand darf unserer Erwägung nicht entzogen bleiben.

Das Erscheinen und Wiederverschwinden einer zweiten Bezeichnung für den obersten Engelchor in einigen Abschnitten unseres Werkes rechtfertigen unsere Neugier nach deren Herkommen, weil wir uns ja nicht nur nach dem Grunde fragen, weshalb ein Doppelgänger überhaupt vorhanden ist, sondern uns auch um dessen „Ruf“ kümmern werden, für welchen der Name allein nicht bürgt. Wollen wir nicht zu dem Auskunftsmittel jetzt schon Zuflucht nehmen, unser Gesamtwerk nach der Methode: „Quelle 1 bis x und Redaktion 1 bis x“ in einzelne Bruchstücke zu zerlegen, so werden wir den Hebel zur Beseitigung der Schwierigkeiten

anders als bisher ansetzen und einmal die spätere Benennung des Engelchores mit رتبة السادات, ሥርዐተ : አጋእዝተ : „Chor der Herren“ in den Vordergrund einer Untersuchung stellen.

Nachdem uns aus der oben (S. 30) angeführten, in unserem Buche doppelt vorhandenen Engelchor-Liste der Name الأرباب, አርባብ : „Herrschaften“, in der Grundbedeutung „Herren“, schon bekannt ist, muß die Bezeichnung des obersten Engelchores in der erwähnten anderen Stelle als السادات, አጋእዝተ : , ebenfalls „Herren“, uns inhaltlich stören. Wir könnten im Deutschen dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen, daß wir, wie es bei الأرباب, አርባብ : durch die Wahl des in der Terminologie der Engelchöre geläufigen Wortes „Herrschaften“ ohnehin geschehen ist, durch einen entsprechenden deutschen Ausdruck beide Benennungen hinlänglich von einander scheiden und uns dafür auf das Vorbild des arabischen und äthiopischen Textes berufen. Wenn man aber aus anderen Anzeichen schon ersehen hat, daß unser Text in Unordnung geraten ist, wird dieser Ausweg nicht zu voller Beruhigung führen; es liegt kein Grund vor, diese zweite Benennung als der allgemeinen Textverschlechterung nicht unterliegend anzunehmen; im Gegenteil!

Da unser Hexaëmeron in Hinsicht auf eine Lösungsmöglichkeit dieser Bedenken keine weitere Folgerung zuläßt, werden wir unser Augenmerk anderen Quellen zuwenden. Eine eingehende Sonderuntersuchung über die gesamte Angelologie in allen hierher gehörigen Schriften wäre dabei gewiß als lohnendes Endziel ins Auge zu fassen; da diese aber über den Rahmen des für unsern Zweck benötigten weit hinausgreift, darf ich mich wohl auf weniger beschränken. Ich will zunächst einmal zwei Listen von Engelchor-Namen hier zur Vergleichung heranziehen, so wie sie sich aus den mir vorliegenden Handschriften-Kopien zu den „Klemensbüchern“ bzw. der „Petrus-Apokalypse“ ergeben; ich behalte die nicht kongruierende Reihenfolge in den beiden Versionen bei, und setze die römischen Ziffern der weiter oben (S. 128) aufgestellten Liste überall dort hinzu, wo die äthiopischen Namen gleichlautend sind; die arabischen variieren manchmal so

stark, daß eine Erklärung dieses Umstandes, die uns zu weit ablenken würde, hinzukommen müßte.

1. Die arabischen Namen nach Cod. Par. arab. 76 f. 4^b Z. 12 ff. und Cod. Vatic. arab. 165 f. 2^a Z. 24 ff.¹; die äthiopischen nach London, Ms. orient. 752 f. 3^b III Z. 26 ff. und Paris, Coll. d'Abbadie 78 f. 3^a I Z. 9 ff.:

²	መላእክት :	IX.
روسا الملايكة	ሊቃነ : መላእክት :	VIII.
القوات	ኀይላት :	III.
الروساء ³	ሥልጣናት :	VI.
الكراسي ³	መናብርት :	V.
المرااتب ³	አጋእዝት :	
المسلطين ⁴	ላእካን :	
الكاروبيين ⁵	ሱራፌል :	II.
السارافين ⁶	ኪሩቤል :	I.

2. Die arabischen Namen nach Cod. Par. arab. 76 f. 48^b Z. 2 ff. und Cod. Vatic. arab. 165 f. 38^a Z. 17 ff., die äthiopischen nach London, Ms. orient. 752 f. 28^a II Z. 24 ff. und Paris, Coll. d'Abbadie 78 f. 54^a II Z. 4 ff.

ملايكة	መላእክት :	IX.
روساء ملايكة	ሊቃነ : መላእክት :	VIII.
كراسي	አጋእዝት ⁷	
ارباب	ሥልጣናት :	VI.
رياسات	ኀይላት :	III.
سلاطين ⁸	መናብርት :	V.
قوات الهاينة	አርባብ :	IV.
الكاروبيين ⁹	ኪሩቤል :	I.
الاسرافيون ¹⁰	ሱራፌል :	II.

¹ Vgl. C. Bezold, *Die Schatzhöhle, syrisch und deutsch herausgegeben. Zweiter Teil: Texte*, Leipzig 1898, S. 3. ² Fehlt in beiden Handschriften.

³ Fehlt im Cod. Vatic.

⁴ Cod. Vatic.: السلاطين.

⁵ Cod. Vatic.: الكاروبيين.

⁶ Cod. Vatic.: الاسرافيين.

⁷ d'Abb.: አጋእዝት.

⁸ Cod. Vatic.: السلاطين.

⁹ Cod. Vatic.: الكاروبيين.

¹⁰ Cod. Vatic.: الاسرافيين.

Aus S. 7 des „livre des mystères“¹ ergibt sich folgende Gruppierung:

„les anges de la face“	መላእክት : ገጸ : ²	
„les anges du service divin“	መላእክት : ቅዳሴ : ³	
„les trônes“	መናብርት :	V.
„les dominations“	ሥልጣናት :	VI.
„les seigneurs“	አጋእዝት :	
„les puissances“	ኅይላት :	III.
„les myriades“	ረበዋት :	
„les princes“	መኳንንት :	VII.
„les archanges“ ⁴	አርባብ :	IV.

Beachten wir ganz allgemein, daß von einer Einheitlichkeit auf diesem Gebiete keine Rede sein kann, und daß für das Arabische die schon oben kurz berührte verhängnisvolle Wirkung von رئيس bzw. رؤساء sich nicht verkennen läßt; als Sonderergebnis finden wir in Vergleichung mit unserem Hexaëmeron, daß السادات überhaupt nicht vorkommt, ebenso wenig المتقدمين, dessen auffallendes Fehlen bei der ersten Aufzählung der Engelchöre in M und V wir schon oben bemerkt haben, und daß አጋእዝት :


1. wenn wir die Beziehungen zwischen den arabischen und den äthiopischen Paralleltextrn herstellen, gleich الرؤساء bzw. رياسات zu setzen ist;

2. in Vergleichung mit unserem Hexaëmeron an Stelle von VII, መኳንንት : (oder المتقدمين) steht, des, vom „livre des mystères“ abgesehen, sonst nirgends vorkommt, und

3. überall dort, wo es sich findet, nur einem der treu

¹ J. Perruchon et J. Guidi, „Le livre des mystères du ciel et de la terre“ (in: R. Graffin-F. Nau, Patrologia orientalis, I.) Paris 1907.

² Gleich: ገጸ : ሚካኤል :

³ Gleich: ኅህናት :, vgl. T S. 8 Z. 2/3, wo ኅህናት : gleich መናብርት :, und E. A. Wallis Budge, the book of the bee, Oxford 1886, ሥ Z. 3/4: .

⁴ Diese Gleichstellung ist vollständig unberechtigt.

gebliebenen Engelchöre¹, niemals aber den gefallenen bezeichnet.

Wenn wir in bezug auf die gleichwertigen Benennungen **አርባብ** : und **አጋእዝት** : eine Folgerung ziehen dürfen, so ist, besonders in Hinsicht auf unsere Hexaëmeron **አርባብ** : , als wurzelgetreuer Übereinstimmung mit الارباب , der Vorzug einzuräumen, und von **አጋእዝት** : ganz allgemein zu sagen, daß es meist „da sich einstellt, wo die Begriffe fehlen“. So ist es mit ihm gewiß auch dort gegangen, wo diese Bezeichnung in unserem Buche auftritt, und wo dieser anderweitig immer den himmlischen Heerscharen zugezählte Engelchor ganz unversehens, aber gewiß vollkommen unberechtigt, als Gefolgschaft des Satans vorgestellt wird.

Wir werden uns deshalb zu der Annahme, daß diese Benennung an den früheren und späteren Stellen in unserem Werke statt des Einzel-Namens ملاك الحسن , **መልአክ : ወናይ** : „der schöne Engel“ als Engelchor-Name einzusetzen sei, und zwar zur Bezeichnung des obersten, später gefallenen Chores, nicht entschließen, wenn uns noch eine andere Lösungsmöglichkeit zu Gebote steht. Und eine solche Möglichkeit ist vorhanden, sie ist uns durch den auffallenden Einzelnamen bei der Bezeichnung eines gesamten Engelchores sogar nahegelegt und durch den schon (S. 130) hervorgehobenen Zusatz ملايكه , **መልአክት** : „Engel“ in der besprochenen Stelle T S. 20 Z. 8—14 noch wahrscheinlicher gemacht. Fassen wir den Plural ملائكة dieser Stelle als letzte uns überlieferte Erinnerung an einem wirklichen Urtext, so verschwindet freilich die unserem Hexaëmeron so ganz besonders eigentümliche Erscheinung des „schönen Engels“, wir dürften aber gleichwohl das Richtige mit der Behauptung getroffen haben, daß dieser ohnehin sein ganzes Dasein einzig dem schon früh entstellten Begriffe رتبة ملائكة الحسن verdankt, dem Engelchore namens ملائكة الحسن.

Wie dieser Name im Deutschen wiederzugeben ist, wird

¹ Ebenso auch im Buch Henoch, s. R. H. Charles, The book of Enoch, Oxford 1906, S. 111, Kap. LXI, 10.

zum Teil subjektivem Ermessen anheim zu geben sein und sich nach der Bedeutung richten, die man dem Substantivum حُسْن beilegen will; gewiß werden wir zunächst an die ursprüngliche Bedeutung: „Schönheit“ denken, ich neige aber zu der Ansicht, daß wir dem Grundgedanken der Benennung am nächsten kommen, wenn wir, in Anlehnung an das S. 101 besprochene وحسن توفيقه, das Wort als „Güte“ oder „Gnade“ fassen und demgemäß übersetzen: „die Engel der Gnade“ im Sinne: der besonderen Gnade, der Gnade κατ' ἐξοχήν.

Daß eine solche Art der Bezeichnung nicht außerhalb gebräuchlicher Ausdrucksweise liegt, beweisen nicht nur die oben aus dem „livre des mystères“ angeführten Beispiele መለአክተ : ገጽ : „les anges de la face“ und መለአክተ : ቅዱሴ : ¹ „les anges du service divin“, wir können dafür auch auf eine Analogie in unserem Buche selbst hinweisen, die auf einem Mißverständnis beruhende Bezeichnung መለአክተ : ጌረጉ : T S. 8 Z. 14. Hier hat das Arabische in M f. 7^a Z. 11 ملايكة الصلح, in V f. 3^b Z. 11 ملايكة الصلاح. Der übersetzende Äthiope, der zwischen Substantivum und Adjektivum in seiner Vorlage öfter nicht unterschied, hat das zweite Wort fälschlich als eine Pluralform des Beiwortes صالح aufgefaßt, was es, für sich allein betrachtet, seiner äußeren Form nach als مُصَلِّح auch sein könnte, und dementsprechend „gute Engel“ übersetzt; Trumpp nahm das gleiche Wort richtig als Hauptwort, vokalisierte dieses nach der ihm vorliegenden falschen, gewiß nicht nur defektiv geschriebenen, Form الصُّلح und übersetzte: „Engel des Friedens“; es ist aber als الصَّلَاح zu lesen und ergibt im Sinne der den betreffenden Engeln zugewiesenen Aufgabe die Benennung: „Engel der Gerechtigkeit“.²

Wir werden bei diesem Ergebnis den Weiterungen uns nicht entziehen können, die sich jetzt aus der notwendigen Anwendung jenes Gedankens ergeben, den wir bei dem weiter oben besprochenen Erklärungsversuch als unausweich-

¹ Beide auch R. H. Charles, *The ethiopic version of the hebrew book of jubilees*, Oxford 1895, S. 4 Z. 20.

² Vgl. መለአክተ : ጸደቅ : *Buch Henoch* (s. o.), S. 78, Kap. XXXIX, 5.

liche Folgerung in Anspruch genommen haben (S. 132). Ist die jetzige Lösung die richtige, so kann natürlich der im Laufe der Zeit in seiner ursprünglichen Fassung verschwundene Satz nicht mehr ausgelautet haben: „und ‚der schöne Engel‘ ist ihr Anführer“. Wir werden uns zu der Einsicht entschließen müssen, daß der zerstörende Einfluß der mangelbeladenen Überlieferung eine noch tiefer greifende Verschlechterung des Textzustandes in dem den obersten Engelchor und dessen Führer betreffenden Teile verursacht hat, und einbekennen, daß wir dieser bei der neuen Lösung zunächst ratlos gegenüberstehen.

Ich wies aber schon früher (S. 133) auf das beachtenswerte Fehlen von **ῥῑβή** in der Stelle T S. 9 Z. 10/11 hin, wo der Äthiope dem Begriffe رتبة الشيطان „Rangstufe des Satans“ dadurch auswich, daß er رتبة „Rangstufe“ in der Übersetzung ausließ. Es durfte aber in Wirklichkeit das Anstößige nicht in dem Worte رتبة d. h. „Engelchor“ — in dieser Bedeutung hat der Äthiope das Wort jedenfalls überall dort aufgefaßt, wo auch wir es mit „Chor“ d. h. „Engelchor“ und nicht mit „Rangstufe“ oder „Würde“ wiederzugeben haben —, sondern mehr bei dem Worte الشيطان „Satan“ zu suchen sein, insofern, als gerade die Zusammenstellung beider in: „Engelchor des Satans“ Bedenken zu erregen vermochte. Nach meinem Dafürhalten ist uns somit hier eine letzte, der völligen Verwischung entgangene Andeutung erhalten geblieben, daß auch in unserem Werke gewiß dem „Satan“ vor seinem Falle, solange er und seine „zehn Scharen“ noch zu dem himmlischen Engelheere zu zählen war, ursprünglich ein anderer Name zugeeignet gewesen ist, der naturgemäß nicht als widersprechendes Element in der Verbindung mit dem Begriffe „Engelchor“ empfunden werden konnte.

Da wir eine Verwirrungsmöglichkeit in erster Linie in der äußeren Form des Wortes für „Satan“ zu suchen haben werden, müssen wir uns an jenen unter den uns überlieferten vormaligen Namen des Satans halten, der sich uns hierzu als der geeignetste darbietet. Es ist dies der aus der „Schatz-

höhle“¹ bekannte سلطاناييل bzw. ساطاناييل², welcher dem ḥṭ ṣḥḥ: „Setnâ'êl“ im „livre des mystères“³ entspricht, wo er nach der Auflehnung dieses Engels gegen Gott seinen den Namen Gottes enthaltenden Bestandteil einbüßt und nur mehr ḥṭṣ: „Setnâ“ lautet; in den oben erwähnten Handschriften zu den „Klemensbüchern“ finden wir diesen Namen unmittelbar vor der oben (S. 136) unter 1. gegebenen Liste der Engelchöre für das Äthiopische⁴ in der Form ḥṭṣḥḥ: , wie sie uns auch in einer Wiener Handschrift der k. k. Hofbibliothek⁵ geboten ist. Daß diese Namengebung auf den Versuch einer Etymologisierung zurückgeht, dafür sprechen ähnliche Erscheinungen in bezug auf den Namen الشيطان, wie sie in der „Schatzhöhle“⁶ angeführt sind. Einem Urheber dieser Benennung konnte jedenfalls der Gedanke vorschweben, daß dem in einer so hervorragend ausgezeichneten Stellung befindlichen Führer des obersten Engelchores ein Namen wie ساطن الله in der untergelegten Bedeutung von „Stütze (Gehilfe, Adlatus, rechte Hand) Gottes“ zuzugestehen sei, welcher Name, nach der Empörung seines Trägers zunächst in شاطن الله „Widersacher Gottes“ sich wandelnd, später die Gestalt الشيطان⁷ angenommen habe, um nicht nur nicht den Rebellen im gleichen Atemzuge mit dem Namen Gottes auszusprechen, sondern ihn auch als den Widersacher überhaupt, „den Feind“, zu bezeichnen. — Weil die erwähnte Wiener Handschrift der k. k. Hofbibliothek als dem Kreise der pseudo-epiphanischen Schriften angehörig zu betrachten ist, kann das dortige Vorkommen des Namens Sāt'nā'êl nur die oben ausgeführte Annahme unterstützen, daß auch in unserem pseudo-epiphanischen Hexaëmeron-Werke ein Namen für den Führer des obersten

¹ C. Bezold, a. a. Ort S. Ⅲ und Ⅳ.

² So ist der Punktationsfehler des Cod. Vatic. 169 f. 4^b Z. 2 bei Bezold a. a. O. S. Ⅳ zu verbessern.

³ J. Perruchon et J. Guidi, a. a. O. S. 7 ff.

⁴ Für das Arabische entsprechend den angegebenen der „Schatzhöhle“.

⁵ WZKM a. a. O., Text Z. 5.

⁶ C. Bezold, a. a. O. S. Ⅲ—Ⅳ.

⁷ Selbstredend wäre das Wort الشيطان als Ausgangs- und nicht als Endpunkt einer solchen Gedankenreihe anzunehmen. Zu شيطان vgl. F. Praetorius in ZDMG Bd 72 (1918) S. 343/344.

Engelchores vor seinem Falle angegeben war; als wahrscheinliche Form für diesen dürfte im Arabischen, das wir uns — wenigstens bis heute — als die Originalsprache unseres Buches vorzustellen haben, die uns anderweitig bekannte *سطاناييل* „*Satānā'il*“ bzw. *ساتاناييل* „*Sātānā'il*“ (oder auch *ساتناييل* „*Sāt'nā'il*“) in Betracht kommen.¹ Daß der Urtext den Fall des obersten Engelchores, außer in dem später, T S. 28 Z. 7 ff., eingeschobenen „Gesichte des Gregorius“, auch in den ersten von den Engelchören handelnden Zeilen ausführlicher geschildert und nicht, wie es nach der jetzigen Textgestaltung scheinen möchte, bloß nebenbei gestreift hat, leuchtet ziemlich klar aus der Fassung der Sätze bei der „Beschreibung der Würde des Michaël“ und „Beschreibung der Würde Gabriels“ hervor.

Welche Wirkungen für eine zu versuchende Wiederherstellung des Textes sich aus diesen wohl kaum als allzu gewagt zu bezeichnenden Schlußfolgerungen ableiten, brauche ich nicht näher auszuführen; dies liegt abseits von dem Zwecke der heutigen Zeilen, der auch in dem der Besprechung des Gesamtzustandes unseres Werkes gewidmeten Ausführungen nicht am Einzelnen haftet. So, wie ich im ersten Teile alles hier Gesagten genötigt war, Trumpps Arbeit als eine unseren berechtigten Ansprüchen leider nicht genügende zu erweisen, wollte ich in dem späteren nur darauf hindeuten, daß die uns erhaltene Textgestaltung einen gewaltigen Abstand von dessen Grundform ausweist, und welch mancherlei Schwierigkeiten sich einer auch nur halbwegs einer Kritik standhaltenden Ausgabe des Hexaëmeron in den Weg stellen, wenn einem selbst mehr und besseres Material zur Verfügung steht, das aber die eigentlichen Mühen kaum verringert, durch hinterlistige Dornen und zähe Disteln sich einen gangbaren Pfad zu bahnen. Daß es da noch rauhere Stellen als die besprochenen gibt, wird jeder zu-

¹ Ich will nicht verhehlen, daß in einem anderen, ebenfalls dem hl. Epiphanius zugeschriebenen Werke, dem *ἑξάμερον* : „*ἑξάμερον*“, wie in einzelnen Teilen unseres Hexaëmeron der oberste Engelchor *ἡγεμόνες* : „Herren“ genannt, und dessen Führer unter dem Namen *ἡγεμόν* : angeführt ist; was darüber zu sagen wäre, gehört an einen anderen Ort.

geben, der sich auch nur oberflächlich mit dem Werke befaßt; namentlich jene Partien, welche die Kosmogonie behandeln, erfordern immer wieder neue und umfangreiche Untersuchungen, die, zeitraubend und ermüdend, den Schritt nur allzu häufig hemmen.

In meinen Ausführungen wird gewiß der Ärger mitklingen, der auch für einen zu unnachsichtiger Kritik einer geleisteten Arbeit durchaus Ungeneigten in immer mehr sich steigendem Grade mit der Durcharbeitung der Abhandlung von Trumpp verknüpft ist, wenn man auf Schritt und Tritt das dem Orte ihres Erscheinens und der auf den ersten Blick bestechenden Art der Textvergleichung entgegengebrachte Vertrauen so gröblich enttäuscht sieht; es wird aber auch zu erkennen sein, daß ich bei einer ausschließlichen Beurteilung der Arbeitsweise Trumpps nicht stehen geblieben, sondern einer Neuauflage des Hexaëmeron, die auf einer Erstausgabe des arabischen Textes fußen soll, näher getreten bin. Es ist der Endzweck meiner heutigen Darlegungen, die Antwort auf die berechtigte Frage zu geben, warum ich diesen außergewöhnlichen Weg wähle und nur mit meinen Absichten an die Öffentlichkeit trete, statt einfach diese Neuauflage fertig zu stellen und den Fachgenossen vorzulegen.

Der Grund, warum ich das Letztere nicht tue, liegt darin, daß die Zeitlage es mit sich gebracht hat, mich, der ich ohnehin seit geraumer Zeit in den Vorarbeiten zur Fertigstellung einer Hexaëmeron-Ausgabe mehr noch als gewöhnlich behindert bin, neuerdings sogar direkt außerstand zu setzen, einen Endtermin dafür abzusehen, an dem ich eine derartige Abhandlung in einem Zustande der Öffentlichkeit übergeben könnte, den ich selbst mit gutem Gewissen als gerechtfertigten Anforderungen an solche Textausgaben entsprechend betrachten würde. Ich deutete schon an und brachte zum Teil Belege dafür, daß die notwendigen Untersuchungen nicht nur weitab vom Sprachgebiete führen, sondern manchmal sogar Probleme betreffen, die auch in ihren eigenen Fächern eine nicht an der Oberfläche zu findende Klärung erheischen. Es bedarf keiner Worte, daß eine so

kleine Universitätsbibliothek, wie unsere Innsbrucker, nicht ausreicht, um überall auch nur halbwegs tragfähigen Boden zu gewinnen. Die durch den Krieg verursachten Behinderungen des Verkehrs haben die früheren in der Natur der Sache begründeten Stockungen in der Weiterarbeit zu großen Unterbrechungen auswachsen lassen. Aber ich hätte gleichwohl der drohenden Mutlosigkeit nicht nachgegeben und unverdrossen die Arbeit ihrem schließlichen, obschon manchmal un erreichbar scheinenden Ziele entgegengeführt, wenn die Kriegslage nicht in anderer Weise sich als vollständige Unterbindung einer Fertigstellung des begonnenen Werkes betätigt hätte.

Nach Durchsicht der Kataloge glaubte ich, mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß ich — mit Ausnahme des leider aus Vertrauensseligkeit vernachlässigten Londoner Codex, dessen Abschrift Trumpp benutzt hat — in den oben besprochenen Handschriften unseres Hexaëmeron alles direkte Quellenmaterial nicht nur herausgefunden, sondern auch in der zuverlässigsten Form zu meiner Verfügung hätte. Nur durch einen Zufall erfuhr ich — es war schon während des Krieges — daß außer diesem, nach den Katalogen der Handschriftensammlungen zusammengetragenen Arbeitsstoffe noch mehrere Handschriften vorhanden sind, über die sich in keinem solchen Verzeichnisse Angaben finden. Wirkte diese Kenntnisnahme allein schon drückend auf meine Arbeit, um wie viel mehr bei der wachsenden Dauer des Krieges das Bewußtsein, daß mir nunmehr kein Gedanke daran nahen dürfe, auch nur eine Zeit in Erwägung zu ziehen, in der mir diese, meiner früheren Kenntnis verzeihlicherweise entgangenen Schätze benutzbar werden könnten. Es widerstrebt mir, und gewiß mit Recht, vollen Bewußtseins von vorhandenem weiteren Quellenmaterial, selbst wenn dieses, wie immerhin wahrscheinlich, nicht viel Wesentliches sollte beitragen können, ein Werk der Öffentlichkeit zu übergeben, das bereits in den bisherigen Quellen nicht nur die Schwierigkeit seines restlosen Verstandenwerdens bewiesen, sondern auch gezeigt hat, daß schon eine Kleinigkeit und schätzungsweise achtlose Nebensächlichkeit als begrüßenswerter Wink genügen kann;

auch ist ja eine offene Klarstellung mancher jetziger Dunkelheiten durch eine der mir früher unbekannt gebliebenen, nun meiner Benutzbarkeit entrückten Handschriften nicht ganz auszuschließen. Das abschreckende Beispiel der Bearbeitung des Hexaëmeron durch Trumpp ist mir zudem eine hinreichende Warnung, sorglos auf eine mir in ihrer Existenz bekannt gewordene Quelle bei einer zu schaffenden Textausgabe zu verzichten.

Ich glaube bei dieser Lage der Dinge nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet zu sein, eine auf Kritik Anspruch erhebende Ausgabe des Hexaëmeron bis auf Zeiten zu verschieben, in denen die besprochenen Hindernisse in Wegfall gekommen sind. Da unter den jetzigen gleitenden Verhältnissen eine Frist nicht mehr zu bestimmen ist, werde ich das diesem Werke zugedachte Weiterarbeiten beiseite lassen müssen, selbstverständlich ohne deshalb die Fertigstellung ganz aus dem Auge zu verlieren. Dies wollte ich aber, weil das Buch voraussichtlich noch sehr lange Zeit nicht wird erscheinen können, nicht tun, ohne auch weiteren Kreisen von dem Tatsächlichen Kenntnis zu geben; nicht etwa, um die Aufmerksamkeit auf meine Absicht in bezug auf das Hexaëmeron zu lenken, sondern um zunächst zur leider nur zu sehr begründeten Vorsicht in der Benutzung des Buches von Trumpp zu mahnen; dann aber auch, um klar erkennen zu lassen, daß eine neue Ausgabe des Hexaëmeron, zuverlässiger als die bisherige, nicht nur nicht überflüssig, vielmehr dringend geboten ist, wenn anders wir unser fortschreitendes Wissen auf dessen Gebiete nicht eines untrügerischen Untergrundes entbehren lassen wollen. Wenn mir dazu die bescheidene Bitte an die Fachgenossen gewährt wird, mir bei meinem, nunmehr allgemeiner bekannt gewordenen Plane in Würdigung der gesamten Sachlage durch zweckentsprechende Mitteilungen eine wohlwollende Förderung zuteil werden zu lassen, so hoffe ich alle davon überzeugt, daß dabei der Gedanke in mir überwiegt, es würden derartige Unterstützungen einer wissenschaftlichen Notwendigkeit letzten Endes mehr als dem Arbeitenden der Arbeit selbst zu gute kommen.

DRITTE ABTEILUNG.



A) MITTEILUNGEN.

P. Paul Bedjan, C. M. †

Nach einem langen, arbeitsreichen Leben ging am 9. Juni 1920 P. Paul Bedjan zur ewigen Ruhe ein. In ihm verlor die Kongregation der Lazaristen ein hervorragendes Mitglied, die chaldäische Kirche einen hochverdienten Wohltäter und Missionär, und die christliche Orientwissenschaft einen unermüdlichen Arbeiter; darum glaubt ein Vertreter der letzteren, der den Verstorbenen, wenn auch erst in den letzten Jahren vor seinem Tode, persönlich kennen und schätzen lernte, eine Pflicht zu erfüllen, wenn er im *Oriens Christianus* diesem hervorragenden Gelehrten einige schlichte Worte des Nachrufs weihet.

Paul Bedjan wurde am 27. November 1838 zu Chosrawa in der persischen Provinz Salmas als Kind einer chaldäischen Familie geboren¹. Es war um die Zeit, als die Lazaristen auf Veranlassung des bekannten Eugen Boré, der damals noch Laie, vom Institut de France nach dem Orient geschickt worden war und vorübergehend in einem Hause der Eltern B.'s wohnte, die ersten Missionsstationen in Urmia und Chosrawa gründeten. Dort erhielt auch der Knabe seine erste Ausbildung und fühlte sich bald berufen, ein Mitglied dieser Kongregation zu werden. Am 26. Oktober 1856 trat er ins Noviziat in Paris ein, machte hier seine Studien und wurde am 25. Mai 1861 zum Priester geweiht. Bald darauf wurde er von der Propaganda zum apostolischen Missionär ernannt und in seine Heimat geschickt, wo er 19 Jahre als Missionär tätig war. Die unierten Chaldäer besaßen

¹ In der Schilderung seines Lebensganges können wir seinem eigenen Bericht folgen, der von J. Legerer in der *Kultur* Bd. 13. (1912) S. 200—208 bekannt gegeben wurde; manches verdanke ich persönlichen Mitteilungen des Verstorbenen. Vgl. auch den kurzen Nekrolog von einem Mitbruder B.'s in Nr. 500 der Kölnerischen Volkszeitung vom 5. Juli 1920.

damals noch keine gedruckten Bücher ihres Idioms und waren gezwungen, die Ausgaben der 1835 begründeten Methodistenmission zu benutzen; diesem unerträglichen Zustand ein Ende zu machen, dazu fühlte der junge eifrige Missionär den besonderen Beruf in sich. Er erhielt 1880 die Erlaubnis, zu diesem Zwecke nach Paris zurückzukehren. Dort blieb er zunächst fünf Jahre, um dann 15 Jahre lang als geistlicher Leiter der barmherzigen Schwestern in Ans bei Lüttich zu wirken. Seit 1900 lebte er in stiller Zurückgezogenheit, sich ganz seinen Arbeiten widmend, im Hospitale der Vinzentinerinnen zu Köln-Nippes, weil er von hier aus den Druck seiner Werke besser leiten konnte. — Als er in Paris sein Lebenswerk beginnen wollte, mußte er erst die nötigen Mittel herbeischaffen. Er erzählte gern, wie er zu der Summe kam, die es ihm ermöglichte, sein erstes Buch in Druck zu geben; einst sollte er einer Anzahl Pariser Damen Vorträge halten wobei er auf den Mangel an religiösen Büchern bei seinen Landsleuten und auf seine Pläne hinweisen konnte. Da erbot sich eine Dame für die Kosten der Drucklegung einer von ihm fertig gestellten neusyrischen Übersetzung der „Nachfolge Christi“ aufzukommen. So wurde der erste bescheidene Anfang gemacht. Das Buch erschien 1885 in Paris, wurde aber, wie alle folgenden in Deutschland, bei Drugulin in Leipzig gedruckt, wo B. das für seine Zwecke beste Typenmaterial vorfand. Im nächsten Jahr folgte ein Gebetbuch², dessen Druck ebenfalls von einer wohlthätigen Dame bezahlt wurde; 1893 mußte eine stärkere, beträchtlich vermehrte Auflage gedruckt werden, die außer Gebeten, Betrachtungen und Liedern in neusyrischer (𐐣𐐪𐐤, teils aus älterer Zeit, teils von ihm neugeschaffen), auch Texte in altsyrischer Sprache enthielt, darunter ein Diakonale für die Messe und kirchliche Hymnen. So hatte B. zunächst den Bedürfnissen des Volkes gedient. Dem chaldäischen Klerus fehlte vor allem eine handliche Brevierausgabe, da die alten Hss. recht selten, und infolge der Verteilung des Textes auf verschiedene Bücher höchstens für die öffentliche Rezitation in den Kirchen geeignet waren. Er machte sich nun im Einverständnis mit Rom und mit Unterstützung des chaldäischen Patriarchen in Mosul, der durch einen Verwandten von dem Vorhaben Kenntnis erhalten hatte, daran, dem chaldäischen Klerus ein Brevier zu schenken, das in der Hauptsache die alten Texte, wenn auch mit den nötigen Kürzungen (besonders der überaus langen Maut(h)eb(h)ē des Nachoffiziums enthielt und in der Zusammenfassung in ein Buch, das nach den

¹ *Imitatio Christi, nunc primum ex latino in chaldaicum, idiomatis Urmiae Persidis translata.* 1885. 80. 254 pp.

² *Manuel de piété, ou livre de prières, de meditations et des offices, en Neoaraméen.* 1886. 120. 513 pp. die 2. Auflage, 1893, hatte XI + 685 Seiten und ist auch vergiffen.

kirchlichen Jahreszeiten in drei Bände zerfiel, der praktischen Einrichtung des römischen Breviers nahe kam¹. Es ist auch in der Tat viel handlicher als z. B. die siebenbändige Großquartausgabe des Breviers der unierten Syrer des antiochenischen Ritus. Die Psalmen, das *ordinarium officii* und einige andere Stücke des Gesamtbreviers wurden in einer Sonderausgabe zusammengefaßt². Noch 1886 erschien ein kleiner Katechismus³ und eine Fibel⁴, beide in neusyrischer Sprache, denen sich 1888 eine biblische Geschichte (nach einem französischen Vorbild) anschloß⁵. Damit waren wohl die allernächsten und dringendsten Bedürfnisse an Büchern für den praktischen Gebrauch bei Klerus und Volk gedeckt. Der rastlose Arbeiter aber war darauf bedacht, darüber hinaus aus dem reichen Schatze der Schriften der syrischen Väter wertvolle Stücke seinem Volke zugänglich zu machen. Er begann mit einem Afrem zugeschriebenen, aber vielleicht Balai gehörigen Josefsgedicht, von dem er zwei Ausgaben veranstaltete⁶. Im folgenden Jahr erschien die höchst merkwürdige Geschichte⁷ von den beiden nestorianischen Mönchen aus China, Rabban Šauma und R. Markos, die auf der Pilgerreise nach Jerusalem ganz Mittelasien durchqueren; Markos wird schließlich unter dem Namen Jahballaha (III) Patriarch der nestorianischen Kirche, während Šauma 1278 von Argun Chan als Gesandter nach Europa, zum Papst und den Königen von Frankreich und England, geschickt wird. Es war die Zeit der Johannes de Monte Corvino, Johannes de Plano Carpini, Wilhelm Rubruk und Marco Polo, da man eine Möglichkeit der Christianisierung der Mongolen und an einen gemeinsamen Kreuzzug gegen die Muhammedaner dachte; neben den Reiseberichten der genannten Abendländer besitzt jener syrische Bericht einen ungemeinen Reiz. B. hat einer dritten Ausgabe noch weitere Biographien aus der älteren ostsyrischen Kirchengeschichte beigelegt: die des Katholikos Mar Aba, des Katholikos

¹ *Breviarium chaldaicum. Pars I, ab Adventu ed Quadragerimam* 1886. gr. 8°. XII + 1042 pp. *Pars II, a Quadragesima ad Pentecosten*. 1887. gr. 8°. XII + 1015. pp. *Pars III, a Pentecoste ad Dedicationem* 1887. gr. 8°. XII + 987 pp.

² *Liber Psalmorum, horarum diurnarum, ordinis divini officii et homiliarum rogationum, ad usum scholarum*. 1886. gr. 8°. 336. pp.

³ *Doctrina christiana, lingua chaldaica, idiomatis Urmiae Persidis*. 1886. 18°. 147 pp.

⁴ *Syllabaire chaldéen, idiome d'Ourmiah*. 1886. 8°. 70 pp.

⁵ *Histoire sainte, en Neo-araméen*. 1888. 12°. 377 pp.

⁶ *Histoire de Joseph par St. Ephrem, poème inédit en dix livres*. 1887. kl. 8°. IV + 265 pp. *Histoire complète de Joseph, par St. Ephrem, Poème en douze livres*. 1891. kl. 8°. XI + 369 pp.

⁷ *Histoire de Mar Jabalaha, patriarche, et de Rabban Sauma*. 1888. kl. 8°. XII + 187 pp. ... revue et corrigée. 1895. kl. 8°. XV + 205 pp. *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*. 1895. kl. 8°. XVI + 574 pp.

Mar Sabrišo, des Katholikos Mar Denha, des Martyriums des Mar Grigor, des Mar Jazdpanah und des Priesters Mar Giwargis. Wieder mehr praktischen Zwecken dient die Ausgabe einer Sammlung von Konzilsbeschlüssen. B. benutzte eine syrische Übersetzung, die ihrerseits auf die arabische Übertragung eines lateinischen Originals zurückging¹. 1890 folgte eine Edition der Weltchronik des Barhebraeus, ein willkommener Ersatz für die ungenaue Ausgabe, die Bruns und Kirsch im Jahre 1789 veranstaltet hatten². Zwar vornelmlich für den chaldäischen Klerus bestimmt, haben doch die sieben Bände *Acta martyrum et sanctorum*³ auch für die abendländischen Forscher einen einzigartigen Wert, da in ihnen viele bisher unedierte Texte zugänglich geworden sind.

Nach Abschluß der *Acta* brachte er eine Ausgabe der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius heraus⁴, die indes schon im nächsten Jahre durch die vollständigere Edition von W Wright-N Mac Lean überholt wurde.

Drei weitere Werke des Jakobiten Barhebraeus machte er 1897 zum erstenmal in Druckausgabe bekannt: das *Ethicon*⁵, das *Moralhandbuch*, den *Liber Columbae*⁶, den Leitfaden für das asketische Leben, und den *Nomocanon*⁷, die Sammlung der Rechtsbestimmungen der jakobitischen Kirche. Der nächste Band enthält die bereits durch EAWBudge 1893 zugleich mit einer englischen Übersetzung herausgegebene *Klostergeschichte* des Thomas von Marga, ist aber durch Erstausgabe weiterer Texte zur nestorianischen Literatur und Kirchengeschichte vermehrt⁸. Dem literarischen Nachlaß einer dogmengeschichtlich interessanten Persönlichkeit des siebten Jhs., des Martyrios-Sahdona, ist ein 1902 erschienener Band⁹ gewidmet, dem elf Memre des Jacob von Sarug angefügt sind. Der religiösen Dichtung des Isaak von Antiochien galt seine nächste Editionsarbeit¹⁰, die uns mit 67

¹ *Compendium conciliorum oecumenicorum undecim*. 1888. 8°. 242 pp.

² *Gregorii Barhebraei Chronicon syriacum*. 1890. gr. 8°. VIII + 606 pp.

³ *Acta martyrum et sanctorum*. 8°. tom I: 1890. X + 550 pp.; II: 1891, XIII + 688 pp.; III: 1892, VIII + 688 pp.; IV: 1894. XV + 688 pp.; V: 1895 XI + 705 pp.; VI: 1896. XI + 691 pp.; VII: 1897. XI + 1019 pp.

⁴ *Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*. 1897. gr. 8°. VIII + 598 pp.

⁵ *Ethicon seu moralia Gregorii Barhebraei*. 1898. 8°. VII + 517 pp.

⁶ *Liber Columbae, seu Directorium monachorum*. 1898. 8°. II + 88 pp.

⁷ *Nomocanon*. 1898. 8°. VIII + 551 pp.

⁸ *Liber superiorum seu historia monastica auctore Thoma Margensi. Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar Narsetis in Joseph et documenta Patrum*. 1901. 8°. XV + 711 pp.

⁹ *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia, et Homiliae Mar Jacobi Sarugensis*. 1902. 8°. XXI + 874 pp.

¹⁰ *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*. 1903. 8°. XXII + 885 pp.

Homilien größtenteils zum erstenmal bekannt macht. Das literaturgeschichtliche Problem, das die mit späteren Trägern des gleichen Namens häufig und schon früh verwechselte Persönlichkeit Isaaks darstellt, suchte B. in der Einleitung zu lösen.

Die Reihe der literarischen Veröffentlichungen wird nun unterbrochen durch das neusyrische Gebetbuch „der Rosenmonat“, das indes auch eine ganze Anzahl altsyrischer Lieder bekannter Dichter enthält. Hatte B. bereits in einem früheren Bande anhangsweise Dichtungen Jacobs von Sarug beigegeben, so mochte wohl der große poetische Nachlaß des fruchtbaren Dichters bewogen haben, nun in eigenen Publikationen wenigstens eine Auswahl aus dessen Werken bekannt zu geben; das geschah in der 1905 einsetzenden Reihe von fünf Bänden². Asketische Abhandlungen des Isaak von Ninive, die einst auch in anderen Sprachen weit verbreitet waren, sind in einem 1909 erschienenen Bande zusammengefaßt³. Eine wichtige Rolle in dem Streit um die dogmatische Stellung des Nestorius zu spielen, war ein erst neuerdings in syrischer Übersetzung wieder aufgefundenes Werk desselben, die *Πραγματεία Ἡρακλείδου*, berufen, die B. veröffentlichte⁴. In dem ausführlichen Vorwort sucht er nun zu zeigen, daß Nestorius sich in diesem Werke tatsächlich als Häretiker offenbare und mit Recht verurteilt worden ist.

Das letzte zur Ausgabe gelangte Werk ist wieder ein Buch für das Volk, eine „Heiligenlegende“⁵, eine von ihm verfertigte neusyrische Übersetzung und Bearbeitung von etwa 130 Heiligenleben, die zum großen Teil ihre Vorlage in den entsprechenden Viten der siebenbändigen Sammlung haben. In den letzten Lebensjahren beschäftigte ihn eine Arbeit, die sein Lebenswerk für die chaldäische Kirche krönen sollte: eine neusyrische Übersetzung der ganzen hl. Schrift mit erläuternden Anmerkungen, Infolge der Beschwerden seines hohen Alters, zumal der Schwächung des Augenlichtes kam er nur langsam vorwärts, doch konnte er kurz vor seinem Hinscheiden das Werk abschließen, das nun des Druckes harrt, bis sich ein Mäcen findet, der die Druckkosten übernimmt. Sein Lebensabend wurde verdüstert durch das furchtbare Geschick, das seine Landsleute im Weltkrieg traf. Unter den von Türken und Kurden hingemordeten Opfern mußte er auch einen nahen Verwandten, der Priester war, beklagen. Ein

¹ *Mois de Marie. En Néo-araméen.* 1904. 18°. XV + 386 pp.

² *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis.* 8°. I: 1905. XVII + 839 pp.; II: 1906. XVIII + 892 pp.; III: 1907. XIV + 914 pp.; IV: 1908. XIV + 916 pp.; V: 1910. XIX + 905 pp.

³ *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa.* 1909. 8°. XVIII + 646 pp.

⁴ *Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas.* 1910. 8°. X + 634 pp.

⁵ *Vies des Saints, en Néo-araméen.* 1912. 12°. XI + 687 pp.

großer Teil der für sein Volk geschaffenen Werke, die dort lagerten, wurden vernichtet, wahrlich, harte Prüfungen für den Hochbetagten.

Außere Ehrungen, die übrigens seinem bescheidenen Wesen durchaus fern lagen, wurden ihm wenig zu teil; von kirchlicher Seite ernannte man ihn zum Konsultor der Propaganda für die orientalischen Angelegenheiten. Seine zahlreichen Ausgaben bedeutender Werke der syrischen Literatur und seine neusyrischen Übersetzungen sind merkwürdigerweise auch in den Kreisen der Orientforscher verhältnismäßig wenig bekannt und selten benutzt worden. Man mag sich vielleicht an der praktischen Abzweckung seiner Editionen gestoßen haben, aber sie verdienen diese Geringschätzung nicht. Wenn sie auch, an dem Maßstabe gemessen, den europäische Gelehrte heute an Textausgaben anlegen, im einzelnen nicht immer die erforderliche Höhe erreichen, so dürfen wir doch nicht vergessen, ohne seinen immensen Fleiß und seine Sprachkenntnis besäßen wir überhaupt nicht diese für ein Menschenleben überreichen Früchte seiner Editionstätigkeit; die etwa 40 Bände syrischer Texte, die eine erste Druckerfirma hervorragend ausstattete, werden sein Andenken lebendig erhalten, und sein Name wird neben dem der Assemani stets mit Ehren genannt werden.

Als Mensch und Priester war er eine so liebenswerte, ich möchte sagen, heiligmäßige Erscheinung, daß jeder, der ihn persönlich kennen lernte, ihm ein unauslöschliches Gedenken bewahren wird.

ܐܡܢ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

(Aus der chaldäischen Begräbnisliturgie [*Manuel de piété*, S. 649]).

Prof. Dr. A. RÜCKER.

Anmerkungen zu „Studien zur äthiopischen Kirchenmusik“ von Dr. E. Wellesz (O. Chr. 1920 S. 74—106). — I. S. 78/79 vermutet W., Athanasius Kircher S. J. verdanke seine in der *Musurgia universalis* (Romae 1680) niedergelegten Kenntnisse von der äthiopischen Kirchenmusik den vom Negus Fasiladas vertriebenen Jesuitenmissionären. Ihm stand aber eine viel authentischere Quelle zu gebote. Denn damals hielten sich zu Rom selbst in dem abessinischen Hospiz San Stefano dei Mori (hinter der Apsis von St. Peter) abessinische Priester auf und feierten dort den Gottesdienst nach ihrem Ritus und in ihrer Kirchensprache. Dort konnte K. den äthiopischen Kirchengesang mit eigenen Ohren hören und sich authentische Belehrung verschaffen, und, soweit wir ihn kennen, wird er sich diese Gelegenheit nicht haben entgehen lassen. Wir haben aber auch positive Zeugnisse über die Beziehungen P. Kirchers zu den Insassen von San Stefano.

Seinem *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (Romae 1636) sind testi-

monia encomiastica verschiedener Orientalen und Orientalisten vorausgeschickt, darunter auch eines in äthiopischer Sprache. In ihm bezeugen die Priester Mähdanta Mārjām, Habta Mārjām, 'Aṣṭa Dengel und der Diakon Tanṣe'a Krestôs, sämtliche Abessinier, dem Verfasser, daß er koptische und äthiopische Texte übersetzen könne und daß in dem vorliegenden Buche, soweit Aethiopica in Frage kommen, kein Fehler enthalten sei.

Einen weiteren Beleg für K.s Beziehungen zu San Stefano hat uns Job Leuthoff, bekannter unter dem Namen Ludolf, der Vater der äthiopischen Philologie, in seinem *Commentarius ad suam Historiam aethiopicam* (Francofurti ad. M. 1691) p. 30 § 11 und 12 aufbewahrt. Als L. 1649 in der ewigen Stadt weilte, benützte er die Gelegenheit und trat mit den dortigen Abessiniern in Beziehung, um sich verschiedene äthiopische Zweifel lösen zu lassen. Er hatte sich nämlich trotz der Mangelhaftigkeit der damaligen literarischen Hilfsmittel ein namhafte Kenntnis der äthiopischen Sprache erworben. Er traf im Hospiz 4 Abessinier an: außer dem Priester Habta Mārjām und dem Diakon Tanṣe'a Krestôs, die wir schon kennen, den Priester Antonius d'Andrade (einen portugiesischen Bastard) und Abbâ Gregorios, welcher ihm nach Deutschland folgen und sein Gewährsmann bei der Abfassung seiner Standard-Werke werden sollte. Als dieser Gregor, der gelehrteste der Abessinier, durch den dolmetschenden d'Andrade vernommen hatte, daß der Besucher sich einiger Kenntnisse der äthiopischen Sprache rühme, legte er diesem die herrliche Senodos-Handschrift vor und forderte ihn auf, daraus vorzulesen. L. kam siegesbewußt dieser Aufforderung nach, wurde aber alsbald durch das homerische Gelächter seiner Zuhörer unterbrochen. Gregor sagte auf äthiopisch zu seinen Kollegen: „Er liest gerade so, wie P. Athanasius“, „*Kircherum intelligens, qui aequae ac ego pronunciationem non e magistri alicujus viva voce, sed ex impressis Syllabariis Potkenii et Mariani Victorii hauserat, ex quibus non nisi male legere discas.*“ Als es aber ans Übersetzen ging, da war des Staunens kein Ende. Das hatten sie von einem Abendländer, der niemals den Boden Abessiniens betreten hatte, nicht erwartet.

Wir werden also annehmen dürfen, daß P. Ath. Kircher aus dieser verhältnismäßig bequemen Quelle geschöpft und die von ihm erwähnten Hymnen einer Handschrift dieses Hospizes entnommen hat. Da die Bibliothek von S. Stefano seitdem der Vaticana einverleibt worden ist, dürfte es nicht allzuschwer fallen, die Vorlage dieser Hymnen wieder aufzufinden.

2. S. 81 erwähnt W. die 3 ἄρχαι der Kopten: Adam, Job und Watos, „deren Namen anscheinend den Anfangsworten typischer Hymnen entnommen sind.“

Die Adam-Melodie hat bekanntlich ihren Namen von dem Anfangsworte der Montags-Theotokie, die Watos-Melodie von dem der Donnerstag-Theotokie. Erstere beginnt: „Adam war noch tiefbetrübt, da gefiel es dem Herrn, ihn gnädig heimzusuchen“; letztere: „der Dornstrauch (βάτος), den Moses in der Wüste in vollen Flammen sah, ohne daß aber seine Zweige verbrannten, ist ein Vorbild der unbefleckten Jungfrau Maria, aus der das Wort des Vaters Fleisch annahm.“ Vgl. De Lacy o' Leary, *The daily Office and Theotokia of the Coptic Church*, London 1911, p. 46. Den Johhymnus dagegen kann ich nicht nachweisen.

3. W. vermag über die Bedeutung der äthiopischen Notenbuchstaben nichts genaueres zu sagen, er wagt es auch nicht eine Hypothese aufzustellen. Dies will ich hier versuchen.

Geht man die von W. in dankenswerter Weise zusammengestellten Tabellen durch, so erkennt man bald, daß sie nur in ganz seltenen Fällen vollständige Wörter enthalten. Ich vermute daher, daß man es bei den äthiopischen Notenbuchstaben fast ausschließlich mit Wortfragmenten zu tun habe, die nach vorne oder nach hinten oder nach beiden Seiten hin ergänzt werden müßten, um auf das Stammwort zu kommen. Ja, wie ሕሕረገ: S. 100 lehrt, können auch Wortende und Anfang des folgenden Wortes, hier sogar das ganze folgende Wort (ሕረገ:) zusammengefügt sein. Diese Fragmente werden Normalliedern entstammen, um die Melodie, nach der diese Silben im Normalliede gesungen werden, auf die damit bezeichneten Stellen zu übertragen. Da aber nicht jede Silbe, ja nicht einmal jedes Wort ein solches Notenzeichen aufweist, so werden diese Buchstaben nicht bloß einzelne Töne, sondern Notengruppen bezeichnen sollen.

Anders lassen sich diese Buchstaben und Buchstabenkomplexe m. E. nicht erklären. Wir haben hiefür eine lehrreiche Parallele in der Geschichte der abendländischen Musik.

Guido von Arezzo bezeichnete nämlich die Töne *c* bis *a* der Notenskala mit den Silben: *ut, re, mi, fa, sol, la*, weil die Anfangsilben der Versabschnitte des Vesperhymnus von Nativitas s. Ioannis Baptistae damals der Reihe nach in den Tönen *c* bis *a* gesungen wurden und in der ersten Strophe diese Anfangssilben *ut, re[sonare], mi[ra], fa[muli], sol[ve], la[bii]* lauten. Aus den Anfangsbuchstaben der beiden letzten Worte dieser Strophe Sancte Ioannes schuf man später noch für *h* die Notensilbe *si*¹.

Wie man sieht, haben wir auch hier, mit einziger Ausnahme von

¹ *Ut queant laxis resonare fibris*
Mira gestorum famuli tuorum,
Solve polluti labii reatum,
Sancte Ioannes!

ut, nur Wortfragmente, keine vollständigen Wörter, mögen auch *sol*, *mi* und *si* solche vortäuschen.

Es muß daher in den äthiopischen Hymnensammlungen solche Normallieder geben, welchen diese Wortfragmente entstammen. Ich darf vielleicht jene glücklichen Herren, welchen solche leicht zugänglich sind, im Interesse der Sache bitten, sie daraufhin ansehen zu wollen. Möglicherweise sind diese Normallieder dem hl. Jared, dem abessinischen Musikpatron, gewidmet.

Prof. Dr. S. EURINGER.

Über zwei syrische Anaphorensammlungen. — I. Maronitische Anaphorasammlung von Krêm.

Im Jahre 1913 zeigten mir die um die Liturgie und das religiöse Leben ihres Volkes hochverdienten Missionnaires Libanais Maronites in ihrem Kloster zu Krêm bei Ġunieh die moderne Abschrift einer größeren maronitischen Anaphorasammlung, deren Original im Kloster Bkerke mir infolge des Fehlens des Bibliothekschlüssels unzugänglich blieb. Mit um so größerer Liebenswürdigkeit war man mir in Krêm behilflich, von der Abschrift Notizen und Kopien zu machen. Im folgenden gebe ich ein Inhaltsverzeichnis dieser außerordentlich umfangreichen Sammlung, die nach den dort gegebenen Bemerkungen auf den durch seine liturgischen Arbeiten bekannten maronitischen Patriarchen Stephan Duweihi (1670—1704) zurückgeht. Die Angabe der Initien kann ich mir bei den meisten Stücken ersparen, indem ich auf die von A. Baumstark OChr² 1, 108/15 beschriebenen jakobitischen Meßbücher des Markusklosters in Jerusalem (Mkl) zurückverweise. Einige sind in den Meßbüchern der Maroniten (1. Ausgabe: *Missale Chaldaicum justa ritum ecclesiae nationis Maronitarum*, Rom 1592 bzw. 94 = M¹; letzte [8.] Ausgabe, Beirut 1908 = M⁸) und der unierten Syrer (*Missale Syriacum justa ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum*, Rom 1843 = S) bereits gedruckt, andere in lateinischer Übersetzung bei E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, tom II (Neudruck) Frankfurt 1874 = R2 zu finden; mit BLit verweise ich auf die Angaben in A. Baumstarks demnächst erscheinender *Geschichte der syrischen Literatur*.

1. Simon Kepha, Haupt der Apostel (I). Inc. ܣܝܡܢ ܟܦܗܐ R 2. 145/53.

2 Simon Kepha, welcher ist Petrus, das Haupt der Apostel (II). Inc. ܣܝܡܢ ܟܦܗܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ S. 119/27 M⁸ 50/62. Die M¹ 89/97 abgedruckte und von R 2, 155/60 übersetzte Petrusanaphora ist trotz des abweichenden Anfanges mit dieser identisch, nur ist dort das 1. Gebet

(oratio ante pacem) an die 3. Stelle gerückt, so daß das 2. (oratio inclinationis) an erster Stelle steht.

3. Petrus, Haupt der Apostel (III). Inc. ܡܬܪܝܢ ܡܬܪܝܢ ܡܬܪܝܢ M¹ 220/41.

4. Johannes Zebedaeus. Mkl. 10, A 2. M¹ 77/89. M^s 89/101 S. 168/79. R 2, 163/69.

5. Lukas, Apostel (= XII Apostel) Mkl. 11, B. 3. M¹ 98/105 M^s 63/70. R 2, 170/5. BLit 267.

6. Markus, Evangelist. Mkl. 10, A. 3. In M¹ 205/19 und in der syr. lat. Ausgabe bei Assemani, *Codex liturgicus* VII P. II. 93/108 haben das 1. und 3. Gebet den Platz gewechselt. Darnach die Übs. bei R 2, 176/84. In der ursprünglichen Reihenfolge: M^s 102/16. Den Sachverhalt hat für die Markus- wie für die II. Petrusanaphora schon Assemani im Katalog der syr. Hss. der Vaticana richtig vermerkt.

7. Matthäus „der Hirt“, welcher ist Hermas, einer der 72 Jünger. Mkl. 10, A. 25. M¹ 145/54; S. 145/54; R 2, 346/52.

8. Klemens, Papst (I). Inc. ܐܡܬܝܢ ܐܡܬܝܢ ܐܡܬܝܢ Mk 10, A. 4. R 2, 186/98.

9. Klemens, Papst (II). Inc. ܐܡܬܝܢ ܐܡܬܝܢ ܐܡܬܝܢ Scheint nur eine Abänderung von I zu sein.

10. Ignatius, „der Feurige“, Schüler des Evangelisten Johannes Mkl. 10, A. 5. R 2, 214/24.

11. Dionysius, der Große, Schüler des Ap. Paulus, vom Areopag. Mkl. 10, A. 6. R 2, 201/11. Nach Brightman, *Liturgies eastern and western* LVIII und PDib, *Étude sur la Liturgie Maronite* Paris (s. a. [1919?]) 42 steht sie in der 2. Ag. des Maronit. Missale Rom 1716.

12. Sixtus, Papst. Mkl. 10, A. 24. M¹ 67/69². M^s 107/25 S. 138/44. R. 2, 134/42.

13. Julius, Papst. Mkl. 10, A. 23. R 2, 226/32. BLit. 164.

14. Coelestin, Papst. Mk. 10, A. 11. Wright, *Journal of sacred literature*⁵. I (1867) 225/32; die versprochene Übersetzung erschien nicht mehr, da die Zeitschrift einging. BLit. 164.

15. Gregorius Theologus. Mkl. 10, A. 9. Lat. Übs. bei Assemani *Codex liturgicus* VII, 185/99 nach Vat. Syr. 25 und 26.

16. Johannes Chrysostomus. Mk. 10, A. 10. Nach Brightman soll die 2. Ausgabe des Maron. Missale sie unter Nr. 9 enthalten. R 2. 242/52.

17. Proclus, Schüler des Johannes Chrysostomus. Inc. ܐܡܬܝܢ ܐܡܬܝܢ ܐܡܬܝܢ Mkl. 10, A. 28 (Philoxenus zugeschrieben). S. 155/67 (Basilius zugeschrieben). R 2. 300/6. In andern Hss. auch Simeon v. Beth Aršam. Vgl. BLit. 143 Ak. 13 und 146 Ak. 2.

18. Athanasius v. Alexandrien. Mkl. 10, A. 7. Ag. und Übs. A. Baumstark OChr. 2, 90—128.

19. Timotheus v. Alexandrien. Mkl. 10, A. 14; jedoch liegt hier eine andere Rezension vor, ich beabsichtige, dieses interessante Stück zu edieren.

20. Cyrill von Alexandrien. Mkl. 10, A. 12. M¹ 114/45, Assemani, *Codex liturgicus* V. 155/79. R 2, 274/84.

21. Eustathius von Antiochien, die größere A. Inc. ܐܠܗܐ ܕܥܝܫܐ ܕܐܢܬܝܘܚܝܐ. Scheint mit der Eustathius-Anaphora Cambridge Add. 2887, 9^o eng verwandt zu sein.

22. Eustathius von Antiochien, die kleinen A. Inc. ܐܠܗܐ ܕܥܝܫܐ ܕܐܢܬܝܘܚܝܐ. Mkl. 10, A. 37. M¹ 162/71. R. 2, 234/39.

23. Johannes Marunaja, Patriarch von Antiochien. Inc. ܐܠܗܐ ܕܝܗܐܢܐ ܡܪܘܢܐ.

24. Johannes, Patriarch von Antiochien, der genannt wird Mar Maron, der Heilige und Lehrer der Kirche. Inc. ܡܪܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢܐ. Weder 23 noch 24 ist mit der gedruckten Liturgie des Joh. Maron identisch.

25. Basilius von Caesarea Phoeniciae(!). Mkl. 10, A. 8, die in S 155/67 gedruckte Basiliusliturgie entspricht nur in ihrem ersten (Karšūni-) Gebet dieser A. R 2, 543/56 (ex versione Andreae Masii). Vgl. BLit 78 f., Ak. 14.

26. Ja'qôb v. Sarug I. Mkl. 10, A. 18. BLit 158.

27. Ja'qôb von Sarug II. Mkl. 10, A. 17. R 2, 356/66.

28. Ja'qôb, der Erklärer der Bücher und Bischof von Edessa. Mkl. 10, A. 20. R 2, 371/9.

29. Consignatio Calicis.

Eigentümlich ist es, daß in dieser Sammlung grade die Liturgie des Herrnbruders Jacobus fehlt.

II. Jakobitisches Missale des Markusklosters in Jerusalem.

(Vgl. OChr.², 1: 108/15.)

Pp. 287 Blr. 21,5 × 16 cm. Ebd. Leinwand über Holzdeckeln. Zst. Anfang und Ende unvollständig, ohne Datierung und Schreiber- notiz; nur findet sich am Rande des 2. Blattes die Bemerkung, daß diese Hs. Wakf der Kirche des Evangelisten Markus in Jerusalem sei. Schr. Serto des 16/17. Jhs.

A. Bl. 1—32 Prooimia und Sedre für die Wochentage (von Mittwoch ab) dann solche für einzelne Feste und die Karwoche.

B. Anaphorae, 32^v—287^v.

1. (32^v) Jacobus, Herrnbruder, die große A. (= 10, A. 1).

2. (40^v) Die kleinere desselben (= 12, 2).

3. (46^r) Simon Kepha I. (s. o. 1.).

4. (53^r) Simon Kepha II. (= 13, 3). s. o. 2.
5. (58^r) Johannes Evangelist (= 10, A. 2). s. o. 4
6. (65^r) 12 Apostel (= 11, B. 3). s. o. 5.
7. (71^r) Klemens (= 10, A. 4). s. o. 8.
8. (82^r) Johannes scriba et ξένοϛ; Inc. ٧٥, ١٥٥ ١٢ ١٥٧ R 2, 472/89.
9. (94^r) Ignatius v. Antiochien (= 10, A. 5). s. o. 10.
10. (105^v) Dionysius v. Athen (= 10, A. 6). s. o. 11.
11. (115^v) Basilius (= 10, A. 8). s. o. 25.
12. (125^r) Gregorius Theologus (= 10, A. 9). s. o. 15.
13. (135^r) Johannes Chrysostomus (= 10, A. 10). s. o. 16.
14. (143^r) Coelestinus (= 10, A. 11). s. o. 14.
15. (151^v) Cyrill v. Alexandrien (= 10, A. 12). s. o. 20.
16. (159^v) Dioscurus v. Alexandrien (= 10, A. 13).
17. (165^r) Timotheus v. Alexandrien (= 10, A. 14). s. o. 19.
18. (174^r) Severus v. Antiochien (= 10, A. 15).
19. (181^r) Johannes v. Baṣrâ (= 10, A. 16).
20. (192^r) Ja'qôb v. Sarug (= 10, A. 17). s. o. 27.
21. (201^v) Ja'qôb Malfânâ. (= 10, A. 18). s. o. 26.
22. (212^r) Ja'qôb v. Edessa (= 10, A. 20). s. o. 28.
23. (219^r) Kyriakus v. Antiochien (= 10, A. 22). Ag.: Kaiser in OChr.¹ 5, 174/97.
24. (226^r) Basilius v. Bagdâd (Lazar b. Sabta) (= 13, 14).
25. (234^r) Thomas Harklaja v. Germanicia (= 10, A. 31).
26. (240^v) Johannes episcopus (= Joh. v. Harrân oder Joh. Chrysostomus II) (= 13, 20). Unter dem Namen des Johannes Chrysostomus gedruckt in M¹ 69/75 und in S 128/37, hier „die kleinere“ genannt.
27. (244^v) Moses bar Kepha (= 10, A. 33).
28. (253^v) Ignatius ibn Wahib, Patriarch (= 12, 21).
29. (267^v) Sixtus, Papst (= 10, A. 24). s. o. 12.
30. (271^r) Johannes bar Ma'dani. (= 10, B).
31. (284^r) Philoxenus v. Mabbug II (= 10, A. 28). s. o. 17.

Prof. Dr. A. RÜCKER.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Neue handschriftliche Denkmäler melkitischer Liturgie. — Für die Geschichte des melkitischen Ritus besitzen wir die in den *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo* (Rom 1908) 473—718 veröffentlichte Arbeit von L. Charon „*Le rite byzantin dans les patriarchats melkites*“, die insbesondere eine dankens-

werte, wenn auch nicht in jeder Beziehung einwandfreie, Übersicht über das einschlägige hslische Material in syrischer Sprache bietet. Eine Vermehrung um teilweise höchst wertvolle Stücke erfährt dieses Material durch Hss. und Hs.-Fragmente, die neben einer rein griechischen und zwei griechisch-arabischen Nrn. durch die buchhändlerische Firma Karl W. Hiersemann in Leipzig erworben und dem Unterzeichneten zwecks genauerer Untersuchung und Beschreibung unterbreitet wurden. Gern mache ich von der mir freundlich erteilten Ermächtigung Gebrauch über diese Denkmäler orthodoxer Liturgie wohl durchweg Syriens auch an dieser Stelle kurz zu berichten.¹

Obenan stelle ich das einzige rein griechische Stück² wohl noch des 11. Jhs (7 Bl. Pergament $0,255 \times 0,20$. 26 ZZ.). Vielleicht vom Ende einer literarischen Hs. herrührend, wo zur Vermeidung eines Vakuums einige liturgische Texte Platz gefunden haben mochten, bietet es im Widerspruche mit der Ordnung des Kirchenjahres zunächst zwei Osterkanones, von welchen der erste mit dem bekannten des Joannes Damaskenos identisch ist, und darnach eine vollständige Akoluthie für den Sonntag τοῦ τελώνου καὶ Φαρισαίου und den Anfang einer solchen für den Sonntag τοῦ Ἀσώτου. In der erstern ist der Kanon mit der Akrostichis: ἱερώτατος εἰς τελώνην ὕμνος, in beiden ist die Mehrzahl der übrigen Troparien der gedruckt vorliegenden Endgestalt des Triodions der Μεγάλη ἐκκλησία fremd.

Eine entsprechende Bedeutung behaupten für die Funeralliturgie die beiden griechisch-arabischen Nrn.: Papierhss. nach ihrem Schriftcharakter des 11. bis 12. Jhs. Stärker defekt ist von ihnen eine etwas ältere³ (95 Bl., von denen die beiden ersten und eines in der Mitte zum größeren Teile zerstört sind, das letztere teilweise und zwei vollständig verlorene einen Ersatz durch spätere Ergänzung erfahren haben, $0,166 \times 0,115$, 16 bis 22 ZZ.) Die Gesangstexte und Gebetsformulare der Totenliturgie sind hier grundsätzlich von einer arabischen Übersetzung in Parallelkolumne begleitet, während eine solche bei den biblischen Perikopen dem griechischen Texte folgt. Vollständig erhalten ist zunächst eine vom eigentlichen Begräbnisritual verschiedene ἀκολουθία (εἰς) τοὺς κοιμηθέντας, näherhin der ترتيب ما يصلى على قبور المنتقلين ليلة البخور, wie der arabische Titel besagt, die sich noch in strenger Scheidung beider aus λυχνικόν und ὄρθρος aufbaut. Von der naturgemäß vorangehenden Begräbnisakoluthie analoger Struktur ist die erste Hälfte bis zum Anfang des Kanons (*Inc.*

¹ Eine kürzere Beschreibung ist in dem von ihr glänzend ausgestatteten Katalog Nr. 500 der Firma K. W. Hiersemann erschienen, auf dessen Numerierung der einzelnen Stücke in Fußnoten verwiesen wird.

² Nr. 4.

³ Nr. 45.

᾿Ωιδὴν ἐπιτάφιον δεῦτε συμφώνως Χριστῷ προσενέγκωμεν) verlorengegangen. Ein gleiches gilt von dem größeren Teile der Ode 1, den Oden 3—5 und dem Anfang von Ode 6 eines Kanons zum Begräbnis von Mönchen (*Inc.* Οἱ ἐν σαρκὶ σύσκηνοι καὶ συμπολιταὶ σου) und bis auf einige Textbruchstücke von den Oden 1. 3—5 eines solchen zum Begräbnis von Frauen (*Inc.* Ὁ τὸν θάνατον κύριε προθανάτωσας τῷ σὺ θανάτῳ), die mit entsprechenden Perikopen folgen und gleich dem Kanon des eigentlichen Begräbnisrituals für männliche Laien einer arabischen Übersetzung entbehren. Als Beigaben schließen sich gleichfalls ohne eine solche noch an: 1. Gebet nach dem Frühstück, 2. ein Κανὼν κατανοητικὸς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν verbunden mit einem entsprechenden Muttergotteskanon (*Inc.* Λυτρώτά μου Ἰησοῦ ὡς ἐλυτρώσω πολλῶν πταισμάτων πόρνην τὴν ποτέ bezw. Πῶς μου θρηνήσω τὸν βίον τὸν βυπαρόν), 3. ein Κανὼν κατανοητικὸς mit der den Namen des Dichters nennenden Akrostichis: Βασιλείου τὸν κλαυθμὸν ᾧ σῶτερ δέχου, 4. eine Akoluthie der Apostelfürsten Petrus und Paulus, einschließend einen Κανὼν παρακλητικὸς auf dieselben (*Inc.* Δέχου ἐκ χειλέων ἀσώτων αἶνον Πέτρε) und auch sonst vielfach von derjenigen der gedruckten Menäen zum 29. Juni abweichend, 5. die beiden Kanones der letzteren bis zum Anfang der Ode 5 des Petruskanons.

Noch ihr ursprünglicher Ledereinband umschließt die zweite Hs.¹ (73 Bll. 0,132 × 0,104. 11 ZZ.), die im Gegensatz zu den bloß griechischen Gesängen und Gebeten nur die Perikopentexte bald mit einer arabischen Übersetzung in Parallelkolumne begleitet, bald von einer solchen gefolgt werden läßt. Die beiden funeralen Akoluthien der andern sind in ihr zu einem einzigen Normalformular des Begräbnisritus zusammengezogen, an welches sich die Kanones für Mönche und Frauen (*Inc.* Μνήσθητι τῶν ἐν πίστει καὶ ἐν σφραγίδι τῇ σῇ κοιμηθέντων) mit ihren Perikopen anschließen. Als Beigabe steht am Schluß nur das Kommunion-Troparion: Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ.

Es kann nicht Aufgabe dieser vorläufigen Mitteilung sein, bereits einen abschließenden Vergleich dieses verschiedenartigen Stoffes mit den entsprechenden Schichten gedruckter griechischer Liturgie durchzuführen. Ich bemerke beispielshalber nur, daß die Apostelfürsten-Akoluthie von derjenigen des 29. Juni, wie die gedruckten Menäen sie enthalten, nur die folgenden Stücke in folgender stark abweichender Reihenfolge aufweist: Τὸν βυθὸν τῆς ἀλείας καταλιπὼν — —, Οὐρανόθεν κλησὶν παρὰ Χριστοῦ χοιμισάμενος — —, Τῷ τρίτῳ τῆς ἐρωτήσεως — —, Ἐδωκας καυχήματα — —, Ἐδωκας στηρίγματα — —, Ἐδωκας ὁπόδειγμα — —, Ἡ πάνσεπτος τῶν ἀποστόλων ἐπεδήμησεν ἑορτὴ — —, Ἡ σοφία <τοῦ> θεοῦ ὁ συναΐδιος Λόγος — —. Was insbesondere die Funeralliturgie anlangt,

¹ Nr. 46.

so bietet sie an der Bekreuzung der Leiche mit hl. Öl und den diese Zeremonie begleitenden Texten ein späterhin verkümmertes nach Ausweis von Ps.-Dionysios Areiopagites *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* VII 3 uraltes Element in noch besonderer Kraft, kennt dagegen aus dem Rahmen der Normalform orthodoxer Totenliturgie nicht die Rezitation des Ἀμωμος, die νεκρώσιμα εὐλογητάρια sowie die ἀντίφωνα und Makarismen mit zugehörigen Troparien der Akoluthie für Mönche. Ihre Kanones sind durchweg andere; ihr sonstiges Gesängematerial ist minder umfangreich und deckt sich nur teilweise mit Stücken der Normalform; was sie hier an Sondergut aufweist, fällt durch eine schlichte Einfachheit und durch inhaltliche Beziehungen zu abendländischem Totengebete auf: beides unverkennbar Züge hoher Altertümlichkeit. Für eine einmal zu schreibende Geschichte des griechischen oder überhaupt des orientalischen Totenoffiziums würden die beiden Hss. Bausteine von hervorragender Wichtigkeit liefern.

Im Gegensatz zu ihnen läßt das gesamte mir vorgelegte syrische Material irgend eine Beimischung arabischer Elemente noch vermissen. Solche treten nun aber, wie beispielsweise die datierten Hss. 310 (Sachau 35), 309 (Sachau 37), in Berlin und 75 (Dawk. 8), 87 (Dawk. 12) in Oxford aus den JJ. 1491, 1497, 1493 und 1499 dartun, sehr stark schon gegen Ende des 15. Jhs auf. Für älter werden mithin alle durch Hiersemann erworbenen Stücke zu gelten haben. Vier derselben sind Fragmente von Perikopenbüchern auf Pergament. Die Texte vom Ostersonntag bis zum Anfange desjenigen für den Donnerstag der Osterwoche und vom Ende desjenigen auf den „Neuen Sonntag“ bis zu demjenigen des folgenden Freitags bietet noch das defekte Kopfstück eines Evangelistars¹ (Reste einer Lage von 4 Doppelbl. 0,235 × 0,19. Doppelkolumnig. 22 bis 23 ZZ.), dessen Schrift an E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium* 36.b vom J. 1215 erinnert. Verwandt mit demjenigen eines auf 1031 datierten Fragments, ihr gegenüber aber doch wohl etwas jünger ist die Schrift eines zweiten Evangelistarbruchstückes² (4 Bl. und Lage von 3 Doppelbl. 0,27 × 0,34. Zweikolumnig. 25 ZZ.), das die Perikopen des 16. Sonntags, des 17. Samstags und je für Samstag und Sonntag von dem als „erster des Lukas“ bezeichneten 16. Sonntag nach Pfingsten bis zum 8. Lukassamstag enthält. Materielle Übereinstimmung mit gemeinbyzantinischer Perikopenordnung besteht, wie hier beidemal, auch bei dem Kopfstück eines Lektionars aus Paulusbriefen und Apg.³, das außer der NTlichen Perikope für jeden Tag die veränderlichen Gesänge der eucharistischen Liturgie und zwei Psalmstellen — „psalmellus“ (1700) und Prokimenon — der Vesper aufweist und im Schriftcharakter noch an Tisserant 36.a vom J. 1041

¹ Nr. 9.² Nr. 10.³ Nr. 26.

gemahnt (Lage von 4 Doppelbl. $0,27 \times 0,20$. Zweikolumnig. 21 ZZ.). Hier ist es die Zeitspanne von Ostersonntag bis zum Mittwoch der zweiten Woche nach Ostern, auf welche das Erhaltene entfällt. Weder mit der sonstigen melkitischen, noch ebensowenig mit irgend einer bisher bekannt gewordenen jakobitischen Leseordnung besteht dagegen eine Deckung bei dem Schlußstück eines Epistellektionars¹, das anscheinend etwas jünger sein dürfte als das vorige Fragment (Lage von 4 Doppelbl. $0,25 \times 0,175$. 23 ZZ.). Für eine Folge von Sonntagen nach Pfingsten werden in ihm Texte mit dem Vermerke mitgeteilt, daß sie an den entsprechenden Sonntagen „nach dem Kreuzfeste“ zur Wiederverwendung kommen sollen. Es scheint sich hier um ein erstes Denkmal jener bodenständigen vorbyzantinischen Liturgie des orthodoxen antiochenischen Patriarchates zu handeln, deren Kreis die in einem melkitischen Fastentriodion des 15. Jhs, 84 (Dawk 19) sporadisch mitgeteilten „alten Kanones der Syrer“ angehörten.

Bestimmter weisen in diese Richtung zwei Pergamentexemplare des liturgischen Psalters. Von denselben zeigt der seinem ursprünglichen Bestandteile nach ältere² (75 Bl. $0,35 \times 0,9$. 21 bzw. 14 bis 16 ZZ.) außer diesem, der im allgemeinen bereits Tisserant 33.b vom J. 1239 verwandt ist, aber einzelne Beziehungen selbst noch zu Dingen wie Katalog Sachau II des 7. Jhs verrät, einen die letzten 13 Bl. umfassenden Anhang, dessen Schrift sich Katalog Sachau IX vom J. 1491 nähert. Der erstere bot von Hause aus außer dem Psalter selbst an den beiden des Moses (Ex. 15, 1–26. Dt. 32, 1–43) und dem aus 42, 10–13. 45, 8 gebildeten des Isaias die drei biblischen Kantika spezifisch syrischer Riten, eine als Paraines. 66 in der römischen Aprem-Ausgabe (*Op. Syr.-lat.* III S. 536 f.) stehende Vigilien-Tešbôhtâ und die dort (II 330) als Sermo Exeget. in Ps. 96, 11 figurierende, von den Nestorianern mit Theodoros von Mopsuestia in Verbindung gebrachte Morgen-Tešbôhtâ. Verloren sind hiervon heute die Pss. 1–89, der Schluß der ersten und der Anfang des zweiten Moses-Kantikums. Durch den Ergänzner hinzugefügt wurden die Nrn 3–9 der griechischen ἐννέα ψαλμοί-Folge, die Makarismen Mt. 5, 3–13 und eine — leider wieder nur mehr unvollständig erhaltene — Art von τυπική διατάξις des kirchlichen Tagzeitengebetes. Das Psalmenbuch eines älteren wesenhaft „syrischen“ liturgischen Brauches ist hier nachträglich im Sinne eines jüngeren sachlich griechischen um- bzw. ausgebaut worden. Von vornherein auf dem Standpunkte einer Fusion der beiden Bräuche steht die zweite Psalterhs.³ ein Palimpsest mit einer wundervollen armenischen Unciale als unterer Schicht (92 Bl. $0,225 \times 0,17$). Das Alter ihres noch völlig reinen Estrangelo dürfte schwer zu bestimmen sein.

¹ Nr. 6.² Nr. 41.³ Nr. 42.

Zu beachten ist jedenfalls, daß ein solches in melkitischen Hss. schon des 11. Jh.s einem Eindringen von Serto-Zügen zu weichen pflegt. Verloren ist der Text der Pss. 1, 45—47, 81—83, 110—125 ganz und derjenige der Pss. 2, 48, 80, 84, 109 und 124 teilweise. Ein Teil von Ps. 84 und die Pss. 85—89 sind heute falsch an das Ende der Hs. versetzt. Der Anhang umfaßt zunächst die „syrischen“ und die byzantinischen Bibelkantika, wobei jedoch das Isaias-Kantikum der ersteren Reihe hinter Ode 5 in die letztere selbst eingefügt ist und die beiden nicht-biblischen Tešbehât(h)â. Es folgen außer den Makarismen die große Doxologie, das nicäno-konstantinopolitanische Symbol, das Vaterunser, zwei weitere ziemlich umfangreiche Gebete, eine Sonntags-Akoluthie nach dem ersten und eine solche nach dem sechsten Kirchenton, die letztere wieder in Verbindung mit einer Art von Ordinarium. Der hier vorausgesetzte Aufbau des Offiziums weicht noch immer sehr erheblich von demjenigen gemeinbyzantinischer Art ab, wie denn auch textliche Deckungen mit der griechischen Sonntags-Ὠκτώηχος unter dem Namen des Joannes Damaskenos nur durchaus vereinzelt zu beobachten sind. Beachtung verdient es besonders, daß an Ex. 15, 1—9 und Dan. 3, 52—88 nur diejenigen zwei alttestamentlichen Kantika für die Sonntagsmatutin unterstellt werden, auf welche sich auch der nestorianische Ritus, die ambrosianische Liturgie Mailands und das versprengte Blatt eines alten koptischen liturgischen Buches in fajjumischem Dialekt beschränken. Offenbar hat dem noch das altertümliche System entsprochen, neben dem zweiten dieser Texte statt des ersten je eine der Oden 2—7 an jedem Ferialtage zu verwenden: prinzipiell also diejenige Haltung in der cantica-Frage, welche im 6. Jh. die Benediktinerregel als die feststehende der „römischen Kirche“ übernahm. Von dem verhältnismäßig äußerst beschränkten Vergleichungsmaterial, das an syrischen Psalterien melkitischer Herkunft die bisherigen Bestände europäischer Bibliotheken darbieten, steht schon das vom Sinai stammende Exemplar Vat. Syr. 11 vom J. 1261 auf einer liturgiegeschichtlich jüngeren Entwicklungsstufe, sofern hier nur mehr die rein byzantinische Odenfolge und von Stücken liturgischer Poesie Übersetzungen aus dem Griechischen erscheinen.

Eine bedeutsame Ergänzung erfahren die über den Aufbau älteren melkitischen Tagzeitengebetes aus den beiden Psalterien sich ergebenden Aufschlüsse durch das Ende einer offenbar nicht sehr umfangreich gewesenen Hs., die etwa die eucharistische Liturgie gefolgt von den Gebetstexten für Ἐπερινός und Ὁρθρος enthalten haben mag¹ (Lage von 3 Doppelbl. 0,19 × 0,14). Auf Pergament bietet das Bruchstück in einer an Tisserant 36.a erinnernden Schrift die Gebete des Priesters

¹ Nr. 29.

und in abgekürzter Form die Litaneiformulare des Diakons für den "Ορθρος, gefolgt von der leider eines Datums entbehrenden Subscriptio des Schreibers Jôhannân. Auf verhältnismäßig hohes Alter läßt schon die Tatsache schließen, daß einzelne Partien der Diakonika in syrischer Transkription noch griechisch gegeben sind. Dem entsprechend ist auch wieder inhaltlich eine starke Abweichung von der Struktur zu beobachten, welche der "Ορθρος in den gedruckten liturgischen Büchern des griechischen Ritus zeigt. Insbesondere haben die späterhin als geschlossene Reihe an den Anfang gestellten zwölf εὐχαί noch ihre ursprüngliche Verteilung auf Einzelstellen des liturgischen Gefüges bewahrt, wo sie mit bestimmten Hauptstücken desselben wie der Lesung des Morgenevangeliums, Ps. 50, der Großen Doxologie u. s. w. verknüpft sind. Auch dieses Stück dürfte im Kreise der bisher bekannt gewordenen syrisch-melkitischen Liturgiedenkmalen ein schlechthiniges Unikum darstellen.

Von den großen syrischen Choralbüchern des melkitischen Ritus ausgeprägt byzantinischen Charakters sind Menäen, Triodion und sonntägliche Ὁκτώηχος durch je ein Pergamentbruchstück vertreten. An Menäen konnte Charon aus Rom, London, Berlin Oxford und Paris ein sehr umfängliches Material verzeichnen. Zeitlich obenan stand innerhalb desselben der Novemberband Vat. Syr. 78 vom J. 1207, dem sich eine Reihe weiterer datierter Stücke aus dem 13. Jh. anschließen. Durchweg handelt es sich dabei auch weiterhin um Einzelbände für je einen Monat. Doppelmonatsbände liegen an Berlin 316 (Sachau 197), Oxford 96 (Dawk 2), Vat. Syr. 343 und 347 aus den JJ. 1457, 1483 und 1487 erst aus der syro-arabischen Schicht des 15. Jhs vor. Von Vierteljahrsbänden war bisher sogar kein älterer als das die Monate Februar bis April umfassende Exemplar Bibl. Nat. 137 (Anc. fonds 147) etwa des 16. Jhs bekannt. Ungleich weiter hinauf führt nunmehr in jeder Beziehung das neue Fragment: Anfang und Ende eines in der Subscriptio als „erster“ bezeichneten Vierteljahrsbandes für September bis November, der durch einen Sargis, Sohn eines David, im Eliaskloster des „Schwarzen Gebirges“ bei Seleukeia am Orontes Mittwoch den 11. August 1031 vollendet wurde (5 Bll. 0,27 × 0,185. 25 bis 26 bzw. 33 ZZ.). Erhalten sind Stichira der Akoluthie Simeons des Styliten und der ἀρχὴ τῆς ὑπόδευς vom 1. September, Kanon und Exapostilarion der Akoluthie des Apostels Andreas vom 30. November und die höchst eingehende Subscriptio, an welche sich von jüngerer Hand noch ein Stichiron auf den Evangelisten Lukas anschließt. Diese dürftigen Trümmer sind nun aber nicht nur das älteste heute nachweisbare Denkmal syrischer Menäentüberlieferung,

sondern geradezu eines der ältesten datierten syrisch-melkitischen Liturgiedenkmalen überhaupt, in dieser Beziehung nur noch hinter dem christlich-palästinensischen sog. Evangeliarium Hierosolymitanum, Vat. Syr. 19 vom J. 1030, und dem Evangelienbuche Brit. Mus. 250 (Add. 14488) vom J. 1023 hintanstehend, das merkwürdigerweise mit dem neuen Bruchstücke denselben Entstehungsort hat.

Die Reihe der bisher bekannten Triodionhss. wird durch ein undatiertes Exemplar etwa des 12. Jhs auf dem Sinai und speziell für das vom Sonntag τοῦ τελῶνους καὶ τοῦ Φαρισαίου bis zum Freitag vor Palmsonntag reichende Fastentriodion durch Vat. Syr. 74 vom J. 1215 eröffnet. Nicht viel jünger als die letztere Hs. wird auch hier das neue Fragment sein¹: das Kopfstück eines Fastentriodions, dessen Schrift in gewissen Einzelheiten sich entfernt mit dem christlich-palästinensischen von Katalog Wright Taf. XIX berührt. Erhalten ist die Akoluthie für den genannten ersten Vorfastensonntag vollständig und der Anfang derjenigen für den folgenden Sonntag τοῦ Ἀσώτου. Interessant ist eine bei den ἰδίωμα des Ἑσπερινός gemachte Unterscheidung von „neuen“ und älteren Texten. Zu der ersteren Gruppe gehören von Stücken des gedruckten griechischen Triodions am ersten Sonntage: Βεβαρημένων τῶν ὀφθαλμῶν — — und Ταῖς ἐξ ἔργων καυχῆσαι — —, am zweiten: Εἰς ἀναμάρτητον χώραν — —, Τὴν τοῦ ἀσώτου φωνήν — — und Ὡς ὁ ἄσωτος — —. Des weiteren kehren von solchen Stücken nur noch die drei Nrn. Ἐπιγινώμεν ἀδελφοί — —, Ὡ πόσων ἀγαθῶν — — und Πάτερ ἀγαθέ — — der zweiten Akoluthie wieder. Fremd sind der endgültigen Normalgestalt des byzantinischen Ritus dagegen vor allem die zwei verschiedenen Kanones der ersten, von welchen der an zweiter Stelle stehende vielmehr mit demjenigen des rein griechischen Bruchstückes identisch ist.

Dem 11. Jh. wird an Brit. Mus. 412 (Add. 17133) das älteste syrische Exemplar einer melkitischen sonntäglichen Oktoïchos zugeschrieben. In das nächstfolgende dürfte hier das entsprechende Bruchstück² zu setzen sein, dessen Schrift noch etwas regelmäßiger ist als die im übrigen verwandte von Katalog Wright Taf. XVI vom J. 1213 (Lage von 4 Doppelbll. 0,17 × 0,12. 21 bis 23 ZZ.). Vom siebten ἤχος liegen nur mehr einige den Textbestand der Akoluthie beschließende Kleinstücke vor: ein Stichiron der Messe, je ein „psalmellus“ (1:300) zu Ὕμνος und Messe und das Alleluja der letzteren. Dagegen bietet das Fragment für den achten ἤχος einen erschöpfenden Einblick in den Gesamtaufbau von Ἑσπερινός und Ὕμνος. Es folgen sich: 5 Strophen zum Κύριε ἐκέκραξα, wovon die vorletzte zu Δόξα — und folgerichtig die letzte zu Καὶ νῦν —; 3 solche <εἰς τὸν> στίχον; ebensoviele καθίσματα

¹ Nr. 47.² Nr. 37.

mit einem Theotokion zu Δόξα, das dritte unter der Überschrift ܠܕܝܢܝ, („der Kinder“) mit dem Einzuge Jesu in Jerusalem in Zusammenhang gesetzt; der Kanon; 3 Strophen zu den Αἶνοι Pss. 148—150 mit Theotokion zu Δόξα und einem fakultativen zweiten Text für dieses, wozu schließlich noch ein weiteres unter der Überschrift ܠܕܝܢܝܐ, („der Gottesgebälerin“) kommt. Von diesen Stücken stehen in der byzantinischen Normalform der Oktoïchos nur die drei ersten Troparien zum Κύριε ἐκέκραξα als solche zu den Αἶνοι, das erste <εἰς τὸν> στίχον als Ἀπολυτίκιον und das zweite κάθισμα hinter dem Δόξα desselben. Eine derartig fundamentale textliche Verschiedenheit von derselben kann nicht überraschen. Erscheinen doch auch z. B. in der Hs. Brit. Mus. 416 (Add. 17233) des 13. Jhs die „κανόνες ἀναστάσιμοι τῆς δεκτῆρας (ܠܕܝܢܝܐ, ܠܕܝܢܝܐ, ܠܕܝܢܝܐ) des Joannes Damaskenos und Kosmas“ nur als ein Anhang der spezifisch syrisch-melkitischen Oktoïchos.

Die das feriale Seitenstück der sonntäglichen Oktoïchos darstellende Paraklitiki zeigt die Mehrzahl der in Betracht kommenden syrisch-melkitischen Hss. mit jener in dem Buchtyp der griechischen Ὁκτώηχος ἡ μεγάλη verschmolzen. Selbständig erscheint sie in einer dreifachen Gestalt: 1) nur auf die Kanones beschränkt in den Exemplaren Brit. Mus. 418 (Add. 21031) vom J. 1213, Berlin 307 (Sachau 42) vom Ende des 15. Jhs und Vat. Syr. 76 vom J. 1554, 2) ebenso, aber mit einer doppelten Reihe von Kanones für jeden ἡχος in Berlin 295 (Petermann Syr. 28) wohl des 13. Jhs und 3) mit vollständigen Akoluthien. Zu den Vertretern des ersten, offenbar altertümlichsten Typus gesellt sich nun eine von Hiersemann erworbene beinahe völlig unversehrte Pergamenths.¹, die, mit ihrer Land, *Anecd. Syr.* I Taf. XVII Nr. 89 vom J. 1045 gegenüber eher noch altertümlicheren Schrift wohl noch dem 11. Jh. angehörend, entschieden das älteste Glied der kleinen Gruppe und damit der syrischen Paraklitiki-Überlieferung überhaupt ausmachen dürfte (224 Bll. 0,173 × 0,122, rund 18 bis 22 ZZ.). Wie die Schwesterhs. bietet sie je für Montag die Verbindung eines Κανὼν κατανυκτικός und τῶν Ἀσωμάτων, für Dienstag bis Donnerstag Kanones zu Ehren Johannes des Täufers, der Gottesmutter und der Apostel, für Freitag die Verbindung des Κανὼν σταυρώσιμος mit Μαρτυρικά und abschließenden Σταυροθεοτοκία und für Samstag einen Κανὼν νεκρώσιμος. Textverluste hat sie nur zu Anfang um die Ode 1, der beiden Montagskanones des ersten ἡχος und den Anfang der Ode 3 des ersten, hinter Bl. 54 um den Schluß von Ode 1, die ganze Ode 3 und den Anfang der Ode 4 des Freitagskanons des zweiten ἡχος, hinter Bl. 90 um den größten Teil der Ode 8 und die Ode 9 des Samstagekanons des dritten und die Anfangsworte des ersten Montagskanons des vierten

¹ Nr. 20.

ἡχος und am Ende um den Schluß der Ode 6 und die Oden 7—9 des Samstagkanons des achten ἡχος erlitten. Von den entsprechenden gemeinbyzantinischen Stücken verschieden sind dabei die sämtlichen Mittwochskanones mit Ausnahme desjenigen des ersten, die *Κανόνες κατανυκτικοί* der Montage des dritten und von denjenigen des fünften ἡχος an und das Freitagsmaterial des ersten und sechsten ἡχος. Da gerade von diesen Textelementen der Mittwochskanon des dritten ἡχος durch das Faksimile Katalog Wright XVI auch für die Hs. des British Museum und durch die Textprobe Katalog Sachau S. 852 f. für die Berliner Hs. gesichert wird, scheint sich eine auch textliche Übereinstimmung des neuen mit jenen beiden bisher bekannten Zeugen zu ergeben. Für Vat. Syr. 26 gestattet die genaue Beschreibung im Katalog der Assemani II S. 432 dieses Verhältnis auf der ganzen Linie festzustellen. Zu diesem Hauptstück gesellt sich weiterhin hier noch der Anfang einer nie zur Vollendung gelangten Papierhs. der Paraklitiki in einem Tisserant 37.a vom J. 1487 nahestehenden Schriftcharakter (2 Doppelbll. $0,25 \times 0,15$. 19 bis 21 ZZ.). Die Bll. 1 und 2 bieten hier nach einer ein Gesamt-exemplar in Aussicht stellenden Überschrift die Oden 1—6 des gemeinbyzantinischen Montagskanons des erstens ἡχος auf die Engel, während die Bll. 3 und 4 von jüngerer Hand mit Psalmen und Gebeten beschrieben wurden, also ursprünglich weiß geblieben waren.

Eine Ergänzung erfuhren auf Kanones sich beschränkende Hss. vom Typus der vier altertümlichen Paraklitiki-Exemplare u. a. in dem Stichirarion, dessen Buchtyp in dem von Charon verzeichneten Material neben der vielmehr arabischen Oxforder Hs. 91 (Dansk 38) nur die einzige syrische Nr. Vat. Syr. 330 des 14. Jhs vertritt. In dem neuen Material gehören zwei Bruchstücke von Papierhss. hierher. Auf das J. 6800 Adams = 1300 n. Chr. = 1603 Gr. (was allerdings vielmehr 1291/2 n. Chr. sein würde) ist von denselben der Schluß eines *ܩܢܘܢܐ ܕܡܢ ܕܝܢܐ ܕܡܢ ܕܝܢܐ* (sic!), wie die Subscriptio sich ausdrückt, durch diese datiert¹ (2 Doppelbll. $0,215 \times 0,14$. 14 bis 16 ZZ.). Erhalten sind vom ursprünglichen Text die Stichira für Freitag und Samstag der Osteroktav, die sämtlich von denjenigen des gedruckten griechischen Pentekostarions abweichen. Als Zutaten jüngerer Hand folgen hinter der Subscriptio des Schreibers Šem'ôn aus Šaidnâjâ, der laut ihrer seine Arbeit auf dem Sinai für einen Mönch Paulus herstellte, Kondakia auf den Evangelisten Lukas und den hl. Hilarion, bei denen nur teilweise Übereinstimmung mit denjenigen der gedruckten griechischen Festakoluthien des 18. bzw. 21. Oktober besteht. Das zweite Fragment² (4 Doppelbll. $0,215 \times 0,135$. 14 bis 16 ZZ.) dürfte nach Ausweis seines schon an Katalog Sachau IX vom J. 1441 erinnernden Schrift-

¹ Nr. 31.² Nr. 30.

charakters nicht unerheblich jünger sein. Nachdem Bl. 1 Stichira auf den Gedächtnistag des hl. Longinus gebracht hat, die durch inhaltliche Beziehungen zu Responsorien der römischen Karfreitagsmatutin auffallen, beginnt auf Bl. 2 eine Sammlung von solchen vom Sonntag τοῦ τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου bis zu demjenigen τῶν Ἀγίων πάντων d. h. für das gesamte Triodion, von der noch die Texte für die beiden ersten Vorfastensonntage vollständig und 3 Nrn. für den Sonntag τῆς ἀπόκρως vorliegen. Während die letzteren dem gedruckten griechischen Triodion sämtlich fremd sind, kehren dort je 5 bzw. 9 Nrn. der beiden vorangehenden Sonntage wieder.

Eine für ihn der Normalgestalt des byzantinischen gegenüber bezeichnende Erscheinung des syrisch-melkitischen Ritus sind u. a. den Communia abendländischer Breviere entsprechende Reihen von Akoluthien für bestimmte Heiligenklassen, wie sie die Hss. Brit. Mus. 409 (Add. 14711) vom J. 1222 und 417 (Add. 17240) gleichfalls wohl des 13. Jhs als Vorsatzstücke einer Sammlung der Akoluthien für die Hauptfeste des Kirchenjahres bzw. als Anhang einer Großen Oktoichos bieten. Noch für älter als diese beiden Exemplare möchte ich wegen seines bis in die Sphäre von Tisserant 36.a zurückweisenden Schriftcharakters ein auch hierher gehöriges Bruchstück wieder einer Pergamenths.¹ halten. (Die 2 äußeren Doppelbll. einer Lage von ursprünglich 4 oder 5 solchen. 0,20 × 0,14. 20 ZZ.). Es handelt sich um Reste einer derartigen Commune-Akoluthie für Apostel und für Hierarchen. Im ersteren Falle sind der Schluß von Ode 3, die Oden 4 und 5 und der Anfang von Ode 6 des Ὁρθρος-Kanons, im anderen Gesänge für den Ἑσπερινός sowie Ode 1 und der Anfang von Ode 3 eines im Μεσονυχτικόν in Verbindung mit einem solchen der hll. „Lehrer“ selbst zu rezitierenden Κανὼν Τριαδικός erhalten. Wie in den beiden erwähnten Hss. schon des 13. Jhs die Communia-Texte, so bildet in einer solchen des 15. oder 16., Berlin 296 (Sachau 128), eine Beigabe die Sammlung der Makarismen d. h. der in Verbindung mit Mt. 5, 3–13 zu singenden Troparienreihen der sonntäglichen Oktoichos. Einer Sammlung der entsprechenden Stücke der großen Oktoichos entstammt schließlich das Fragment einer Pergamenths.², deren Schrift mit derjenigen des Bruckstücks vom J. 1291/2 (bzw. „1300“) verwandt, aber größer, gröber und doch zugleich regelmäßiger ist (Lage von 3 und solche von 4 Doppelbll. 0,19 × 0,14. 14 ZZ.). Erhalten sind die Texte des sechsten ἡχός vom Ende desjenigen für Donnerstag an, diejenigen, des siebten ἡχός sämtlich und der Anfang des Sonntags-textes des achten. Für jeden Tag folgen auf vier Troparien je ein Τριαδικόν und dann hinter Δόξα ein Theotokion. Eine Eigentümlichkeit

¹ Nr. 28.² Nr. 39.

gegenüber gemeinbyzantinischer Weise ist es, daß dabei das *Τριαδικόν* unveränderlich für einen ganzen *ἔτος* dasselbe bleibt. Im übrigen besteht mit ihr wesentlich textliche Übereinstimmung.

In schroffstem Gegensatze hierzu stehen die Dinge bei zwei letzten eine Sonderstellung einnehmenden Pergamentbruchstücken. Das eine Fragment¹ mit Katalog Sachau VII vom J. 1260 sich nähernder, aber entschieden noch älterer Schrift (Reste einer Lage von 3 Doppelbl. $0,245 \times 0,16$. 22 bis 25 ZZ.) enthält den größten Teil der Akoluthie für Palmsonntag. Der vorausgesetzte Aufbau des Offiziums weicht von demjenigen des gemeinbyzantinischen Ritus ab und der Bestand an Texten ist reicher. So geht im *ᾠδὸς* dem Kanon ein Troparion zu den Makarismen voran und hinter dem Kanon folgen ein als *σύνθημα* bezeichneter Text und je ein eigenes *κάθισμα* zum *Θεὸς Κύριος* und *Εὐλογητός*. Textlich identisch mit demjenigen des gedruckten griechischen Triodions ist nur der Kanon. Wiederholt begegnen griechische Textstücke in syrischer Umschrift, ein Zug vermöge dessen das Bruchstück demjenigen mit den Gebetstexten des *ᾠδὸς* an die Seite tritt. Es in nähere Beziehung zu den „alten“ syrischen Kanones der Oxforder Hs. zu setzen, wird dagegen gerade durch ihn unmöglich gemacht. Vielmehr aufgedrängt wird der Gedanke an sie durch das zweite Bruchstück² (4 Bl. $0,26 \times 0,17$. 30 bis 31 ZZ.), dessen Schrift noch Beziehungen selbst zu Tisserant 24 des 7. Jhs aufweist. An Gesängen für die Karwoche von Montag bis Donnerstag bringt es unter der Bezeichnung *Enjânâ* und *Sôg(h)it(h)â* anscheinend ausschließlich syrische Originaldichtungen. Von den *Enjânê* weist mindestens der erste jedes Tages die Rubriken *ܐܢܬܐ* vor der zweiten Strophe, *ܐܠܗܐ* vor den weiteren und *ܐܠܗܐ* vor der letzten auf. Die grundsätzliche Verschiedenheit von allem bislang an Erscheinungen des melkitischen Ritus bekannt Gewordenem geht so weit, daß man an einer Zugehörigkeit gerade dieses Stückes zu demselben irre werden möchte, belegte nicht eine griechisch in syrischer Umschrift erfolgende Bezeichnung der Kirchentöne sehr nachdrücklich doch auch seinen Zusammenhang mit der Welt griechischer Liturgie und Liturgiesprache. Seine richtige Bewertung und Einordnung bezeichnet unter diesen Umständen wohl das schwierigste Problem, vor welches die Sammlung neuer liturgiegeschichtlicher Urkunden uns stellt. Diese selbst aber besitzt als Ganzes für die Geschichte des melkitischen Ritus eine ganz einzigartige Bedeutung, und es kann nicht laut genug ausgesprochen werden, wie sehr es im Interesse der Wissenschaft läge, sie ungeteilt durch eine der großen öffentlichen Bibliotheken mit starkem syrischem Hss.-Bestande erworben zu sehen.

Prof. Dr. A. BAUMSTARK.

¹ Nr. 48.

² Nr. 27.

Themata aus dem Forschungsgebiete des gesamten christlichen Orients welche in Einzeluntersuchungen oder in zusammenfassenden Darstellungen bearbeitet zu werden verdienen:

1. Die Bußlehre des hl. Ephräm.
2. Der maronitische Nationalheilige Johannes Maron. Ist er eine geschichtliche Persönlichkeit? Literarhistorische Untersuchung der ihm zugeordneten Schriften.
3. Die orientalische Christenheit während der Kreuzfahrerzeit (Ihre politische Stellung zu den Kreuzfahrern; etwaige gegenseitige Beeinflussung in kirchlichen und allgemein kulturellen Dingen; hierarchische Regierung der unter abendländischer Herrschaft stehenden Gebiete).
4. Übersetzung der von Bedjan herausgegebenen *Acta Martyrum*.
5. Das Mönchtum in den orientalischen Kirchen (vom Anfang bis zur Gegenwart).
6. Die Diaspora der orientalischen Kirchen in Westeuropa, Amerika und Australien.
7. Die Erziehung des orientalischen Klerus in der Vergangenheit und Gegenwart.
8. Geschichte des kanonischen Stundengebetes.
9. Die jakobitisch-maronitischen Anaphoren — ihre Herkunft und ihr dogmatischer Gehalt.
10. Die Messe als Pastorationsmittel: Die Meßintention in den orientalischen Kirchen, scil. bei den Häretikern und Schismatikern und bei den Katholiken vor der Beeinflussung durch die lateinischen Missionäre; Meßstipendien; Verpflichtung zur Zelebration und zur Teilnahme an der Meßfeier; Wertschätzung der Messe beim Volke; Meßerklärungen, wissenschaftliche und populäre.
11. Das griechische Euchologion (die Sakramente und Sakramentalien in der griechischen Kirche); Gruppierung des Inhalts; Aufbau und Anlage der einzelnen Stücke; Geschichtliches zur Abfassung derselben und zur Entstehung des Ganzen; dogmatischer Gehalt (Gegensätzliches zur katholischen Lehre und Disziplin); Hervorhebung liturgischer Besonderheiten; ästhetische Würdigung der poetischen Teile; Übersetzung ausgewählter wertvoller Teile.
12. Ähnliche Behandlung der Ritualbücher der übrigen Kirchen.
13. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchungen über die einzelnen Sakramente in den orientalischen Kirchen (Die Krankenölung ist von mir in Bearbeitung).
14. Die kirchlich-religiöse Fürsorge für Kranke und Sterbende (in pastoreller und liturgischer Beziehung).
15. Der Totenkult: Exequien, Messe für die Verstorbenen, Feier der Kommemorationstage, Volksbräuche.

16. Die handschriftlichen Quellen für orientalische Liturgiegeschichte in Deutschland und Österreich (Hinweis auf Kataloge, wenn ausführliche Beschreibungen vorhanden sind; außerdem eingehende Beschreibung auf Grund von Autopsie).

DR. G. GRAF.

C) BESPRECHUNGEN.

Carl Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire unter Mitarbeit von Herrn Pierre Lacau, derzeitigen Generaldirektor der Ägypt. Museen herausgegeben, übersetzt und untersucht. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. Übersetzung des äthiopischen Textes von Dr. Isaak Wajnberg. Leipzig J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1919. (Texte und Untersuchungen 43). 731 S. + 83* S. M. 54 (kein T.).*

Wie das soeben erschienene Lebenswerk v. Harnacks über Marcion kann auch die hier vorliegende Schrift als ein Lebenswerk gelten. Und zwar nicht bloß deshalb, weil Schmidt an diesem Werke fast ein Menschenalter gearbeitet hat — i. J. 1895 hat er zuerst in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaft auf die *epistula apostolorum* aufmerksam gemacht —, sondern weil auch hier alle Fäden zusammenlaufen in dem Problem, das Schmidt in seinen bekannten Untersuchungen über die apokryphen Apostelgeschichten behandelt hat. Nach Schmidt sind alle diese Apostelgeschichten katholischen, nicht gnostischen Ursprungs, in ihnen stellt sich das Werden der katholischen Großkirche dar. So zeigt sich auch hier ein eigenartiges Zusammentreffen mit dem Werke v. Harnacks. Von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend, kamen die beiden Forscher zu einem Ergebnis: Die katholische Kirche ist in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhundert gebildet und organisiert worden. Dieses Resultat, das von beiden Gelehrten auf Grund einer geradezu frappierenden Literaturkenntnis erreicht worden ist, wird natürlich reiflich geprüft werden müssen. Beide Werke bilden einen Markstein in der Erforschung der altchristlichen Zeit, der ein Zeichen sein wird für die Trennung der Geister. In diesem Sinne sind auch beide Werke Bekenntnisschriften, wie sie nur eine langjährige, tiefeschürfende Forscher- (nicht Gelehrten) tätigkeit schaffen kann. Ich muß mich nun leider darauf beschränken, die Entwicklung der Beweisführung zu kennzeichnen, ohne auf die Einzelprobleme und die Begründung näher eingehen zu können.

Bezüglich des Titels und Umfanges des Werkes hat Sch. zunächst gegen Guerrier mit Recht erwiesen, daß der Äthiope fälschlich zwei Werke unter dem gemeinsamen Titel: „Testament unseres Herrn Jesu Christi in Galiläa“ vereinigt hat. In der ersten Abhandlung ist der Schauplatz nach Galiläa verlegt, in der zweiten nach Jerusalem. Der Lateiner bietet die Überschrift *epistula* nach dem ursprünglichen Titel; es handelt sich tatsächlich um einen Brief der elf Apostel. Vollständig ist das Werk nur in der äthiopischen Version vorhanden, die aber den Originaltext im großen und ganzen gut wiedergibt. Der viel ältere koptische Text ist kein zuverlässiger Zeuge, aber doch besser als der Äthiope, weil er den (griechischen) Originaltext noch vor sich hatte.

Wie schon oben angedeutet, bemüht sich Sch. vor allen, die Abfassung in großkirchliche Kreise zu beweisen. Deshalb untersucht er eingehend die Benutzung des Alten und Neuen Testaments. Es lassen sich aber nur Zitate, die ausdrücklich auf den Propheten David zurückgeführt werden, als atl. Texte nachweisen, die überwiegende Zahl muß als „Agrapha“ bezeichnet werden. Der Auferstehungsbericht ist eine Kompilation aus den vier Evangelien, an anderen Stellen tritt die eklektische Methode hervor. Man darf aber nicht den synoptischen Typus zu sehr betonen, denn johanneische Gedanken treten stark in den Vordergrund: „Der dogmatische Christus hat bereits den historischen verdrängt“. Ein außerkanonisches Evangelium hat der Verf. nicht benutzt, speziell nicht das Ägypterév. Ich muß hier den ausführlichen und überzeugenden Beweisen Sch.s zustimmen und halte den Versuch Baumstarks, ein außerkanonisches Evangelium als Vorlage nachzuweisen, nicht für geglückt. Meine frühere Zustimmung zu der Hypothese B.s nehme ich deshalb zurück. Die methodische Bedeutung der Ausführungen Sch.s möchte ich ganz besonders hervorheben. Wir werden uns tatsächlich hüten müssen, in der altchristlichen Literatur zuviel angeblich verloren gegangene Schriften zu supponieren, wenn nicht ganz wichtige Beweise vorliegen.

In der Ausführung über die oft gnostisch klingende Christologie bemüht sich Sch., zu beweisen, daß der Ausdruck *θεοός* nicht spezifisch gnostisch ist, sondern seinen gnostischen Charakter erst dadurch erhält, daß die *θεοός* als Wohnsitz der *μήτηρ* kreiert wird. Auch die auf den ersten Blick gnostisch anmutende Auffassung, daß der prä-existente Christus den Menschen Jesus in dem Weibe Maria schuf, kommt in der Großkirche vor. In der *epistula* heißt es übrigens auch: „Ich wurde *σάρξ*“, d. h. es wird gegen jede doketische Vorstellung gekämpft. Die Gründe, die Sch. bei dem Nachweis, daß auch die Terminologie in der Soteriologie zwar gnostisch gefärbt sei, aber durch den gesamten Geist der Ausführung großkirchlichen Charakter zeige, erscheinen mir doch manchmal subjektiv.

Auffallend ist es, daß sich bei der so wichtigen Schrift kein direktes Zitat bei anderen Schriftstellern nachweisen läßt. Doch glaubt Sch. zeigen zu können, daß die Verfasser der Apostolischen Konstitution und des Testamentum Domini Nostri Jesu Christi die Schrift benutzt hätten. Sicher benutzt sei sie in der „apokalyptischen Rede Jesu an seine Jünger in Galiläa“. Die epistula sei in Kleinasien in der Zeit von 160—170 verfaßt von einem Vertreter der Großkirche behufs Bekämpfung der gnostischen Häresie, speziell des Docketismus.

Ist nun der Beweis Sch.s geglückt, die epistula als ein Produkt der Großkirche hinzustellen? Man darf nicht übersehen, daß die Stellungnahme zu dieser Frage eng zusammenhängt mit der Frage, wie man sich zu der Katholizität der apokryphen Apostelgeschichten verhält. Denn wenn man aus der epistula die „gnostischen“ Terminologie weginterpretieren kann, so kann man dies ebenso gut in den Apostelgeschichten. Tatsächlich wird man an der bloßen Form nicht Anstoß zu nehmen brauchen. Man vergleiche nur einmal neuere katholische dogmenhistorische Monographien. In diesem wird man viele Terminologien und Formen finden, die zuerst nur von protestantischen Theologen gebraucht wurden. Wenn ein Gelehrter nach 2000 Jahren lediglich aus dieser Formenidentität darauf schließen würde, der katholische Dogmenhistoriker des 19. Jahrhunderts habe protestantisierende Ansichten vertreten, oder in Ermangelung anderer Indizien für die Feststellung des Verfassers einen Protestant wegen der Terminologie als Autor hinstellen würde, so wäre das die gleiche Methode, die vielfach bisher den Schriften der altchristlichen Zeit gegenüber angewendet wurde. Es kann ferner nicht oft genug betont werden, daß ein „dogmatischer“ Standpunkt in der Beurteilung der „Apokryphen“ der historischen Entwicklung in keiner Weise gerecht wird. Ein zweifellos überzeugendes Urteil darüber, ob diese strittigen Produkte der altchristlichen Zeit katholisch oder häretisch waren, würden wir nur erhalten können, wenn wir die Verfasser näher bestimmen könnten. Dies wird aber wohl nie gelingen. So bleibt dann ein zweiter Ausweg: Wir müssen die Beurteilung dieser Produkte bei den alten Schriftstellern erforschen. Denn diese standen dieser Literatur zeitlich näher, hatten bessere Traditionen als wir und lebten in näherer Verbindung mit den dogmengeschichtlichen Kämpfen. Es ist schade, daß F. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts*. Breslau 1908 (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, hrsggeben von Max Sdralek, 6. Bd.) dieses Problem zwar in Angriff genommen, aber nicht völlig gelöst hat. Aber schon die Tatsache, daß Augustinus die Thomas-, Johannes-, und wahrscheinlich auch die Petrus- und vielleicht auch die Andreasakten gekannt und benutzt hat (Piontek S. 33), könnte als ein Präjudiz für Schmidt's These gelten. Ich kann hier nicht die Beweise dafür anführen, daß wir tatsächlich kaum überzeugende Beweise bei den altchristlichen Schriftstellern finden, die ausdrücklich den gnostischen Ursprung der strittigen Quellen lehrten. Das Zeugnis einzelner kann natürlich nicht als stringenter Beweis gewertet werden. Es wäre dringend erforderlich, daß das bekannte Werk von Lipsius völlig umgearbeitet und gerade mit Rücksicht auf die neuen Forschungen Schmidts geprüft würde. Daß ein großer Teil der von Lipsius als gnostisch erklärten Schriften katholischen Ursprungs ist, ist nun völlig klar. Bei einzelnen Schriften habe ich noch Bedenken. Schmidt würde die ganze altchristliche Forschung auf eine neue Grundlage stellen, wenn es ihm gelänge, alle Bedenken zu zerstreuen. Die Neubearbeitung des Lipsius'schen Werkes durch Sch. wäre dringend wünschenswert, da wohl kaum ein Forscher in den einschlägigen Fragen so bewandert ist wie er.

Sch. hat mehrere Exkurse angefügt, die mit seiner Arbeit nur in losem Zusammenhange stehen, aber die Beachtung der Dogmenhistoriker verdienen. Der erste Exkurs behandelt den Gnostiker Kerinth und die Aloger (403—452); in dem zu einer Monographie gewordenen Exkurse: „Der descensus ad inferos in der alten Kirche“ (453—576) nimmt er Stellung zur religionsgeschichtlichen Erklärung: Die Wurzeln für den Glauben an den Descensus Christi ad inferos gehen auf jüdisch-eschatologische Heilserwartungen zurück, die sich mit der christlichen Lehre von der Erlösung und Gründung des messianischen Reiches verbanden. Die Theorie von einer Beeinflussung der Hadesidee durch fremde Religionsvorstellungen, die Bousset vertreten hatte, ist verfehlt. Das ganze Material läßt sich aus atl. und ntl. Stellen erklären. Exkurs III (576—725) behandelt die Passahfeier in der altorientalischen Kirche. Die Kleinasiaten feiern am 14. Nisan ihr Passahfest ohne Rücksicht auf den Wochentag, die Großkirchler verlegten das Auferstehungsfest auf den Sonntag, der dem Vollmondtag nach dem Frühlingsäquinoktium folgte. Literarische Einflüsse, als ob dieses oder jenes Evangelium bei der Observanz der Kleinasiaten eine Rolle gespielt hätte, sind nicht vorhanden. Die Autorität von Männern apostolischen Ansehens hat vielmehr diese Observanz gebildet; die Heidenchristen hatten kein Verständnis für den jüdischen Ritus und hielten sich an das historische Faktum. Die johanneische, nicht die synoptische Tradition ist die Grundlage der kleinasiatischen Passahfeier gewesen. Zeugnisse für die quartodecimanische Observanz sind ein gewisser Tricentius, Theodoret von Cyrus, Hippolyt, Apollinaris v. Hierapolis, Epiphanius. Der Hauptfehler in den bisherigen Untersuchungen über die kleinasiatische Passahfeier liege in der weitverbreiteten Annahme, daß der Verfasser des Chronicon paschale die Bekämpfung der quartodecimanischen Observanz sich als Thema gesetzt habe. Aphraates zeigt, daß selbst noch in der Zeit 337—345 für die Kirche Ostsyriens die Frage der Osterreform strittig war. Bei ihm tritt noch die jüdische Grundlage deutlich hervor. In der syrischen Kirche scheint auch in späterer Zeit der in der griechischen Kirche gebräuchliche Ausdruck Ostern = Passah nicht verbreitet gewesen zu sein. Bezüglich der gottesdienstlichen Form besteht der Hauptunterschied darin, daß die Quartodecimaner das Fasten schon am Abend brachen, die Großkirchler aber die Vigilie als Vorbereitung auf das Osterfest selbst feierten. Wann die Kleinasiaten die quartodecimanische Observanz aufgaben und sich der Großkirche anschlossen, läßt sich nicht sicher feststellen.

Prof. F. HAASE.

Delitzsch, Geheimrat Prof. Dr. **Friedrich**, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre.* Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1920. X u. 167 S. gr. 8^o. 20 M.

Wie der Verfasser im Vorwort berichtet, entstand diese Schrift während der Ausarbeitung seines hebräischen Wörterbuches zum Alten Testament. Dieses ist noch nicht erschienen, aber wie es sich von den bereits vorhandenen Wörterbüchern, namentlich vom Gesenius-Buhl, unterscheiden wird, das läßt diese Zusammenstellung und Klassifizierung von etwa 3000 Lese- und Schreibfehlern schon in etwa ahnen. Delitzsch unterscheidet in der Überlieferung des hebr. Bibeltextes drei Stadien. Im ersten Stadium, dem der „trennungslosen Wort- und Satzschreibung“, verzichtete die hebr. Schrift auf jeden Wort- und Satztrenner, ja sogar auf Zwischenräume. Diese scriptio continua war reine Konsonantenschrift. Das zweite Stadium brachte die sog. Vokalbuchstaben, das dritte die Vokalzeichen. Diese Art der Schrift bot in sich schon die Ursache zu mannigfachen Fehlern, indem Wörter und Sätze falsch abgetrennt, Buchstaben ergänzt oder ausgelassen, die scriptio defectiva oder plena mißverstanden wurde usw. Dazu kommt dann noch die große Menge der Schreibfehler, die sich im Laufe der Jahrhunderte in den Text einschlichen und darin gewissermaßen Bürgerrecht erlangt haben. Wegen dieses letzteren Umstandes dürfte aber auch die Forderung des Verfassers (S. 20), den Text von den Fehlern zu befreien und diese im besten Falle in Anmerkungen zu verweisen, nur wenig Gegenliebe finden. Denn der masoretische Text ist so, wie er vorliegt, nun einmal zu einer stabilen Größe geworden, von der man nicht leicht etwas fortnehmen kann. Aber jeder, der sich mit dem A. T. zu befassen hat, wird D. für diese Zusammenstellung und namentlich Klassifizierung der Lese- und Schreibfehler aufrichtigen Dank wissen. Denn durch Aufzeigung der Ursachen und der Entstehung der Fehler, und durch ihre Zusammenfassung in bestimmte Gruppen hat Delitzsch ein für jeden Alttestamentler und Hebraisten unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen, von dem er mit Recht sagen kann, daß dadurch dem „zügellosen ‚Emendieren‘ ein heilsamer Riegel vorgeschoben“ sei (S. 129).

Zahlreiche Stichproben haben mich von der Zuverlässigkeit des Werkes und der Genauigkeit des Druckes überzeugt, allerdings auch oft den Eindruck hervorgerufen, daß der Verfasser sich von subjektivem Empfinden leiten ließ, das natürlich bei solchen Arbeiten nie ganz auszuschalten ist. Die Anzahl der Fehler dürfte leicht zu vermehren sein. Eine Doppelschreibung z. B. liegt wohl auch vor in Jos. 3,18 (מי הירדן); statt לְחַמֵּיךְ Obadja 7^b ist wohl לְחַמֵּיךְ zu lesen (so auch jetzt Perles in der Hommel-Festschrift II 1918, S. 128); ein Fehler steckt sicher auch in יָבֵר Nah 2, 6,

und das sonderbare לא ידעתי in HL. 6, 12 ist wohl ursprünglich nur die Randbemerkung eines Lesers, der den Sinn des Textes nicht verstand.

P. MAT. WOLFF O. S. B.

R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. XII + 272 S. Bonn, Marcus u. Weber 1921.

Seinen großen Verdiensten um die Erforschung hellenistischer Religiosität hat R. Reitzenstein durch dies bedeutende Werk die Krone aufgesetzt. Seit langem ist es bekannt, daß Hellenismus innigste Durchdringung orientalischen und okzidentalischen Geistes, besonders auch auf dem Gebiete der Religion, bezeichnet. Aber wenn man auch immer mehr erkannte, daß auf dem Gebiete der Ideen der Orient der gebende Teil war, so war man sich über die Einzelheiten orientalischer Religion nicht so klar wie etwa über die hellenische Philosophie. Hier liegen die Verdienste R.s. Von der klassischen Philologie ausgehend, drang er naturnotwendig immer tiefer in den Orient ein. In dem Buche *Poimandres* noch allzusehr in Ägyptophilie befangen, hat er sich jetzt, gestützt auf neuere Funde, besonders mandäischer und manichäischer Texte, mit größerem Glück dem Iran zugewandt, und seine Blicke schweifen schon bis nach Indien hinüber. Im Iran (im weitesten Sinne genommen, der Babylon nicht ausschließt) findet er eine Erlösungsreligion, die kultisch zu einem Mysterium ausgestaltet war, wenn auch die erhaltenen Texte schon zu einer gelesenen Erbauungsliteratur geworden sind.

Die Grundidee ist in großen Zügen folgende: Der Welterschöpfer hat bei der Schöpfung seinen Geist, einen Teil des Gotteslichtes (μοῦρα τις τοῦ φωτός), in der Materie, der Finsternis, zurückgelassen. Dieser Geist ist die Gesamtheit der Seelen, in der alle Einzelseelen enthalten sind, so daß, was von der ganzen gilt, von jeder einzelnen gesagt werden kann, und umgekehrt. Der Geist wird trunken von der Materie, vergißt seine Heimat und sinkt in Schlaf. Er wäre verloren, wenn nicht sein besseres Abbild, der Urmensch (Ormuzd; der Gott Mensch; der Gott Ἄνθρωπος; der Hermetiker; Manda d'Haije = γνῶσις ζωῆς bei den Mandäern; Buddha, Zarathustra, Jesus, Mani bei den Manichäern; der erste Adam; der Ἄδᾰμ ἐπουράνιος; Philons; der innere Mensch, Adakas, ὁ ἔσω ἄνθρωπος; oder, was dasselbe, nur weiblich gefaßt, ist: die Urseele, die Göttin Psyche (vgl. R. R., *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristl. Literatur*. Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. 1917, 10), die Lichtjungfrau der Gnostiker, zu ihm hinabstiege, ihn aus seinem Todesschlaf aufweckte und zum Lichtreiche emporführte. Weil aber im Grunde der eingeschlossene Geist und der Urmensch identisch sind, so ist im Mythos dieser selbst in die Materie gebannt und bedarf zuerst selbst der Erlösung. So muß der Erlöser zunächst selbst erlöst werden. Wenn er dann mit den Seelen emporsteigt, bedeutet das zugleich die vollständige Zerstörung der Herrschaft der Materie, der Ruha mit ihren sieben Kindern, den Planeten (babylonische Anschauung, besonders bei den Mandäern nach dieser Seite ausgebildet, nicht ursprünglich persisch), d. h. den Weltuntergang. So durchdringen sich Kosmologie und Soteriologie.

Dies Dogma wird zum Mysterium, insofern der einzelne Mensch beim Tode die Erlösungstat des Gottes Anthropos an sich erlebt; sie wird kultlich agiert oder doch wenigstens durch Lesung miterlebt. Einen solchen Text veröffentlicht R. in Bruchstücken und bringt auch ein babylonisches Mysterium, in dem der Gläubige durch 12 Tore schreiten muß.

Das ist in ganz groben Strichen der iranische Erlösungsglaube. Er wird von R. als tatsächlich altiranisch erwiesen durch ein manichäisches Lied, in dem Zarathustra als der Erlöser und Erwecker erscheint: „Der Erlöser, der wahrhafte Zoroahusht, als er sich mit seinem Geiste besprach: Schüttele ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist . . . Folge mir, Sohn der Sanftmut; den Lichtkranz setze auf das Haupt.“ Iranischer Glaube ist lebendig in der mandäischen und manichäischen Lehre, wenn auch mannigfach verändert und mit babylonischen, jüdischen, christlichen Bestandteilen versetzt.

Iranischer Glaube wirkte andererseits auch auf das späte Judentum, besonders auf dessen Eschatologie. Eine Erlösungsreligion stieß auf eine Gesetzesreligion. Die Gestalt des Erlösers, des Gottes Anthropos, erscheint im jüdischen Schrifttum zuerst bei Daniel 7, 13 (nach Theodotion:) ὁς, υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος, hier aber zunächst nur als apokalyptisches Bild aus dem Weltende. Stärker ist der Einfluß in Esdras IV und dem äthiopischen Henochbuche.

Hier setzt eine der wichtigsten Entdeckungen R.s. ein. Der „Menschensohn“, barnāšā, der Evangelien, bisher immer aus der kleinen Stelle bei Daniel erklärt, erhält nun erst seine wahre Einreihung und seine volle Erklärung. Der barnāšā ist nicht bloß, wie Bousset im *Kyrios Christos* meinte, eine transszendente Größe, sondern, wie der Gott Mensch der Iranier, zwar ein Gottwesen, aber zugleich der in Niedrigkeit auf Erden wallende Träger der Botschaft. So ergibt sich auch wissenschaftlich keine Schwierigkeit, das Wort aus dem Munde Christi zu hören; es ist nicht erst, wie Bousset meinte, von der ersten Christengemeinde erfunden worden. Wenn dann in den hellenistischen Gemeinden der Kyriostitel sich durchsetzt, so hat der barnāšā-Glaube zum Kyrios Christos-Glauben geführt. Christos ist der zu Gott erhöhte barnāšā. (Der b.-titel paßt also mehr zu dem noch auf Erden wallenden, der K.-titel zu dem erhöhten Herrn; letzterer ist also nicht bloß aus dem Hellenismus zu erklären.)

Schon Johannes der Täufer erwartete den barnāšā als den kommenden Richter (aber doch wohl nicht bloß als den Rächer und Verderber; die Tilgung des ἐν πνεύματι ἄγιῳ Matth. 3, 11 ist Konstruktion); er selbst wird von manchen als der kommende „Mensch“ betrachtet; vgl. Klem. *Recogn.* I 60: „*Christum Joannemfuisse et non Jesum*“. Die Gemeinschaft seiner Jünger lebt neben der Christengemeinde fort, wie sich z. B. aus Apg. 18f. ergibt. Joh. 1, 8 u. 20 polemisiert gegen sie. Während sie anfangs sich freundlich gegenüberstehen, Apollon für Christus arbeitet, sehen wir später bittere Feindschaft der Mandäer, die sich aus den Johannesjüngern entwickelt zu

haben scheinen, gegen Christus den „Höllenfürsten“. Diese Mandäer, d. h. Gnostiker, verehren Johannes und den Jordan und erwarten den Erlöser Enōš, d. h. den Urmenschen. Auch der Jude Philon mischt in seltsamer Weise in seine philosophischen Darlegungen iranische Anschauungen.

Durch das Judentum, aber auch unmittelbar, wirkt das iranische Mysterium auf die Welt des Urchristentums. Wenn im Epheserbrief 5, 14 aus einem anonymen Hymnus zitiert wird: „Wach auf, du Schläfer, steh auf von den Toten, und Christus wird dir aufleuchten“ (so ist m. E. zu übersetzen, nicht nach der Vulgata u. R., *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, Heidelb. Sitzungsber. 1919, 12 S. 6: „so wird dich Christus erleuchten“; vgl. die von R., *Ir. Erl.* 136 gebrachte Parallele: „Glanz ging über ihrem Gefängnis auf“; es ist die Epiphanie Christi gemeint), so ist dieser Hymnus nach einem iranischen Vorbild geschaffen, von dem die Oden Salomons am besten ein Bild geben können. Bilder und Gedanken bei Paulus, wie die von den „Früchten des Lichtes“, dem „Körper des Todes“, dem geistlichen „Pflanzen“ und „Bauen“, dem „Himmelskleid“ usw., dann das $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \epsilon\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu$ und $\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma \epsilon\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, erhalten überraschende Analogien in den iranischen Texten; doch zeigt sich gerade auch in der Pneumalehre die Selbständigkeit des Apostels. Ähnliches gilt von dem „Hirten“ des Hermas, von einigen Stellen des Martyrers Ignatios. Der Hymnus auf die Perle in den Thomasakten, das Gebet des Kyriakos, die Oden Salomons erhalten jetzt erst eine endgültige Deutung. Die Gnosis erweist sich immer mehr als Fortsetzung orientalischen Glaubens.

Dabei ist R. weit davon entfernt, das Christentum bloß als eine Weiterentwicklung aus dem iranisch beeinflussten Judentum und dem Hellenismus zu erklären. „Die Persönlichkeit erklärt man nicht aus der Summe der von außen an sie tretenden Anregungen und Einwirkungen und kann doch zu ihrem Verständnis die Kenntnis derselben nicht entbehren.“ Das gilt auch von der Religion, besonders dem Christentum. Wie sehr unterscheidet sich die christliche Lehre von der Erlösung durch den geschichtlichen Gottmenschen Jesus Christus von den nebelhaften Mythologemen der Iranier! Aber es ist nicht zu leugnen, daß deren Kenntnis reiches Licht sowohl auf die geschichtliche Entstehung wie auch auf manche Grundlehren unserer Religion wirft.

Auf die Beilagen können wir nur noch ganz kurz eingehen. Die erste (S. 151—250) behandelt den *Aion und ewige Stadt*. Die Vergöttlichung des Menschen vollzieht sich in 3 Tagen mit je 12 Stunden; der 2. Tag ist das „Säen des neuen Menschen“; seinen 12 Stunden entsprechen 12 Gewänder. Dadurch wird das Isismysterium bei Apuleius in neues Licht gerückt (12 stolae). Auch die Schöpfung und Erhaltung der Welt erfüllt sich in bestimmten Zeitabschnitten. Der iranische Gott der ewigen Zeit Zarvan, hinter dem der indische Prajapati steht, wird in Syrien zum Kronos,

in Alexandria zum Aion, er verbürgt als Schutzgott die Ewigkeit der Stadt. Von Al. wird die Anschauung auf Rom übertragen, es wird zur *urbs aeterna*, der Aion zur *Aeternitas*, der die αἰώνιος διαμονή des Imperiums sichert. Schließlich wird der Kaiser als Schutzgott des Imperiums zum Aion. Wenn etwa die verstorbene Kaiserin von einem Pfau emporgetragen wird, so ist dieser Vogel auch bei den Mandäern der göttliche Bote; der Pfau ist also nicht erst bei den Christen Symbol der Unsterblichkeit (bei den Throndarstellungen hätte R. auch auf die Throne in altchristlicher Kunst verweisen können). Konstantin will Neurom zur ewigen Stadt machen, sich selbst als *rector totius orbis* zu deren Aion. — Dem αἰὼν οὗτος mit seinem Elend wird schon früh der αἰὼν μέλλων gegenübergestellt; bei den Mandäern wird der gegenwärtige Aion teuflisch; der Satan ist der ἄρχων τοῦ κόσμου. Diese Anschauung findet sich auch im Urchristentum; vgl. z. B. Eph. 2, 1: Αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου. Daneben aber wird Christus zum Aion oder zu dessen Lenker. — Aus der zweiten Beilage *Liturgie und Märchen* haben wir den wichtigen Begriff der Exomologese als einer Stilform der Gebetsrede hervor.

Den großen Reichtum des Buches konnten wir nur andeuten. Vieles bleibt unsicher und problematisch. Aber wir müssen R. dankbar sein, daß er uns neue, vielversprechende Gebiete eröffnet. Möge es durch neue Funde und durch weitere Zusammenarbeit von klassischer Philologie, Orientalistik und Theologie dahin kommen, daß das zunächst im Dämmerlicht gesehene Neuland immer mehr in volles Tageslicht trete, damit das Wort ganz zur Wahrheit werde: *Ex oriente lux!*

P. Dr. Odo CASEL O. S. B.

P. W. Andr. Evaristus Mader S. D. S. *Altchristliche Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa. Archäologische u. topographische Untersuchungen.* [Studien zur Gesch. u. Kultur des Allertums, herausgegeben von E. Drerup, H. Grimme u. J. P. Kirsch. VIII. 5/6.] 8^o (X, 244). Mit 12 Fig. in Text, 7 Tafeln u. einer Kartenskizze. Paderborn 1918, Schöningh.

Das vorliegende Werk sucht eine wesentliche Lücke in unseren archäologischen Kenntnissen Palästinas zu füllen. Während die monumentalen Erinnerungen des Christentums in Nordjudäa u. Galiläa oder gar in Syrien des öfteren schon gesammelt und wissenschaftlich beleuchtet worden sind, fehlte es für den südlichen Teil des Landes bislang an jedem Versuch. De Vogüé hat in seinem zusammenfassenden Werk *Les églises de la Terre Sainte* (Paris 1860) nur die Abrahamskirche in Hebron berücksichtigt. Musils wertvolles Reisewerk *Arabia Petraea* hält sich durchweg viel südlicher und streift nur noch gerade die Südgrenze von Südjudäa. Das gleiche gilt auch von der noch viel exakter und fachmännischer über archäologische Fragen urteilenden Publikation Theodor Wiegands *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutzkommandos*, deren I. Nummer dem Sinai-Gebiet (Berlin 1920) gewidmet ist.

Maders Forschungen erstrecken sich auf das Hochplateau westlich vom Totenmeer, auf ein Gebiet, das 36 km von Nord nach Süd u. 27 von Ost nach West umfaßt; seine nördl. Grenzlinie liegt in der Richtung Terkümje — Halhül — Séir; seine südliche wird durch Ksöfe — Tell 'aräd markiert. Hebron bildet auch rein inhaltlich den Mittelpunkt dieser Landstrecke bei den Maderschen Untersuchungen. In diesem verhältnismäßig kleinen Territorium gelang es dem Verfasser, teils nur literarisch, teils aus noch vorhandenen Überresten 53 christliche Basiliken festzustellen, von denen 5 noch teilweise aufrecht stehende Säulen, ungefähr 10 noch eine Apsis und den Verlauf des Grundrisses aufweisen. Es ist reines Wüstengebiet, um das es sich hier handelt. Große Monumentalbauten darf man ebensowenig hier suchen wie künstlerisch reich ausgestattete Anlagen. Kleine Memorialbauten, die an der Stätte irgendeines biblischen Ereignisses, für eine Christengemeinde oder eine Asketenniederlassung errichtet wurden. Aus dem Reisebericht der Aetheria wissen wir, wie rege sich das Bedürfnis nach solcher Kommemorierung schon im 4. Jh. selbst im Sinai-Gebiet betätigt hat. Auch in Südjüdäa scheint die Festlegung biblischer Ortstraditionen in der Hauptsache von Mitte des 4. Jhs. an erfolgt zu sein; nirgends aber schon etwa früher, in vorkonstantinischer Zeit. Ihren gewaltsamen und endgültigen Abschluß fand diese Bautätigkeit wie auch in der Hauptsache die christliche Kultur durch die arabische Okkupation (638). Die vorhandenen Bauten verfielen langsam im Laufe der Jahrhunderte; nur an größeren Orten wie Hebron haben bauliche Maßnahmen der Kreuzfahrer oder gelegentlich auch der Araber eine längere Frist ihnen zu geben vermocht. Meist wurden sie als Steinbrüche, bes. in unseren Tagen benutzt und manch einem der von Mader so sorgsam untersuchten und gebuchten Baureste mögen die strategischen Unternehmungen des Weltkrieges, der, wie uns das Sinai-Heft der Wiegandschen Veröffentlichung so anschaulich schildert, das ganze südjudäische Gebiet aus seinem Säkularschlaf jäh geweckt hat, Vernichtung gebracht haben.

M.s. Werk interessiert die Archäologie im weitesten Sinne des Wortes, nicht nur durch Berücksichtigung und Würdigung der eigentlichen Monumente, sondern auch durch weitgehende Aufspürung und Verfolgung der Lokaltraditionen. Beides, religiöse oder biblische Lokalerinnerung und der jeweilige monumentale Ausdruck dafür in Form eines Erinnerungsbaues, sind, wie kaum an einem andern Ort, hier auf altgeheiltem Gebiet unlösbar miteinander verknüpft und die Kenntnisse der einen Seite müssen die der andern ergänzen und erläutern helfen. Namentlich die Archäologie im engeren Sinne des Wortes ist hinsichtlich der Identifizierung und näheren Bewertung und Erklärung der einzelnen Denkmäler, fast ausschließlich hier auf

die bei den früheren Kirchenschriftstellern und vor allem in den un-
gemein zahlreichen Reiseberichten von frühester Zeit an festgehaltenen
Lokaltraditionen angewiesen. Aber auch für andere Disziplinen, ins-
besondere die Topographie und Religionswissenschaft, sind sie von
grundlegender Bedeutung, allerdings in bezug auf ihren Inhalt und
seine Ausdeutung auch häufig genug und heftig umstritten. M. ist den
topographischen Nachrichten und Überlieferungen überall mit Sorgfalt
und Besonnenheit und dem nötigen Maß an ruhiger Kritik nach-
gegangen, wie z. B. hinsichtlich der Stelle des Philippusbrunnens bei
Hebron oder derjenigen der Konstantinsbasilika an der Abrahams-
eiche. Wir müssen es uns hier aus Rücksichten auf den zugebilligten
Raum versagen, dem Verf. auf diesem Boden weiter zu folgen, als es
im Hinblick auf die uns zunächst interessierenden Denkmäler geboten
erscheint.

Eine größere Gruppe von bei M. behandelten Basiliken liegt in oder bei Hebron:
so das an erster Stelle untersuchte (S. 10) kleine Heiligtum am Philippusbrunnen
(Apq. 8, 26—40) bei 'en eḡ-ḏirwe in der Nähe des Dorfes ḥalḥūl (S. 10—34), etwa
6—7 km nördlich genannter Stadt. Die Lokalisierung des neutestamentl. Vorganges
an dieser Stelle, bei bēt-ṣūr, ist vom Itinerarium Burdigalense an bis ins 15. Jh.
nahezu einmütige Tradition, der erst Ende des 15. Jh. (zuerst bei F. Fabri) die
jüngere Tradition zugunsten von 'en ḥanīje bei Jerusalem entgegentritt. Noch im
17. Jh. stand der Sakralbau nach dem Zeugnis des Minoriten Gonzales aufrecht
u. hatte im rechten Seitenschiff eine Moschee; u. selbst noch in den 60er Jahren
des 18. Jh. konnten Forschungsreisende wie Guérin und Krafft die Einzelheiten des
3schiffigen Baues genau beobachten. Heute bieten sich dem Besucher nur kümmer-
liche Mauerzüge, die teilweise als Viehställe gebraucht werden. Ursprünglich stellte
das Ganze einen genau gerichteten kleinen 3schiffigen Säulenbau mit eingebauter Apsis
und 2 Nebenräumen zur Seite, und mit vorgelegtem Narthex dar. In letzteren war
später direkt über der Philippusquelle eine heute ebenfalls in Ruinen liegende
Moschee, hart an der Straße, eingebaut worden. Auch die Madabakarte markiert
den Rundbrunnen vor der Fassade des kleinen Baues u. erläutert seine Bedeutung
durch eine längere Beischrift. In ḥalḥūl (S. 35) selber, in dessen Moschee die arabische
Tradition seit dem 12. Jh. das Grab des Propheten Jonas verlegt, haben sich Reste
einer Basilika, die man für die byzantinische Zeit annehmen müßte, bis jetzt nicht
gefunden. Dagegen erinnern noch 2 km von ḥalḥūl entfernt inmitten des großen
Trümmerfeldes von bēt-'enūn (bei Jos. 15, 59 Bethanot, bei Hieronymus-Eusebius
Bethanin) Säulentrümmern und jonische Kapitelle mit byzantinischen Kreuzen an den
Bestand einer großen, an einem Quellteich gelegenen Basilika, die Zschokke noch 1864
als „stattlich und prächtig“ schildert und für „frühgotisch“ hält, wiewohl die noch
erhalten gebliebenen Reste nur der byzantinischen Zeit entstammen können (S. 38—47).
Die durchaus nicht einheitliche und stark schwankende Tradition verlegt an diesen
Ort die Taufstelle des hl. Johannes, das biblische Aenon (Joh. 3, 23). Literarisch
am besten von allen südjudäischen Basiliken bezeugt ist die von Konstantin d. Gr.
an der Abrahamseiche (oder besser Terebinthe) zu Mamre bei Hebron
errichtete (S. 47). An dieser Erinnerungsstätte des alten Patriarchen fand nach dem
Zeugnis früher Kirchenschriftsteller (Sozom., *Hist. eccl.* II, 4; Hieronym., *Comm. in*
Jerem. c. 31, 15; in *Zachar.* c. 11, 4 Migne PG. 24, 911; 25, 1418) ein berühmter
Jahrmarkt auch für Sklavenhandel statt, der „Terebinthenmarkt“ od. die „Nundinae

Hadrianae“, seit Hadrian hier die gefangenen Juden hatte verkaufen lassen (*Chronic. pasch.* I, 474), auf dem auch heidnische Opfer dargebracht u. Götzenbilder zur Schau gestellt wurden, so daß die Schwiegermutter Konstantins schweren Anstoß daran nahm und den Bau des christlichen Gotteshauses veranlaßte. Im Onomasticon erwähnt Eusebius diesen Bau noch nicht, wohl aber in der *Vita Constant.* (III, 53); desgleichen Hieronymus in der Übersetzung des erstgenannten Werkes. Das Madaba-Mosaik setzt an die Terebinthenstätte einen kleinen Sakralbau und daneben noch einen weiteren, den man vielleicht mit den von Arculf erwähnten „*pauca quaedam religiosarum habitacula*“ identifizieren könnte. Was aber die von Petrus Diaconus erwähnten Einzelheiten bei dieser Kirche zu bedeuten haben, die „*duae speluncae lucidissimae*“ (Cisterne mit Felsenkammern?) u. das „*altarium quod ante se ecclesium habet*“ (große Terrasse?), ist schwer heute festzustellen. Der Konstantinsbau bestand den Zeugnissen der Madabakarte, Arculfs u. a. zufolge sicherlich noch bis ins frühe Mittelalter; eine Zerstörung durch aufständische Juden im 4. Jh., die mit einer Vernichtung der Juden durch römische Offiziere beantwortet worden wäre, wie Schlatter meint, ist wenig wahrscheinlich. Die Terebinthenstelle u. die Stätte der darauf errichteten Basilika sucht M. 3 km nördlich von Hebron, in rāmet el-chalīl, wo noch 2 kolossale Mauerzüge aus grandiosen Quadern, ausgezeichnet bearbeitet und geschichtet, ohne Boß- und Randfugenbeschlag u. Mörtel auf einen historischen Monumentalbau schließen lassen. Vermauerte Werkstücke, wie Türpfosten und Gesimsfragmente gehören einer älteren Anlage an. In der Südwestecke des Mauerquadrates befindet sich ein Rundbrunnen, den Abraham gegraben haben soll; Anzeichen liegen auch vor, daß das Mauerviereck in arabischer Zeit als Wasserbehälter diente. Die Datierung der noch vorhandenen Anlage unterliegt bei den Archäologen den größten Schwankungen. Der gewaltige Quaderbau wird bald als altkananäische Baalstätte, bald als Viehhof, bald als Schöpfung König Davids, dann als Grabmal Esaus, als Temenos der Idumäer, als arabischer Chān angesprochen; nur Robinson und de Vogüé sehen in ihm Reste der Konstantinsbasilika. Gegenüber diesem Herumraten in den Jahrtausenden geht M. u. E. mit Recht auf die Technik der Anlage näher ein, auf die Bearbeitung der riesigen Quadern und ihre sorgsame Schichtung mit abwechselnden Bindern und Läufern und findet Gegenstücke zu dem megalithischen Baurest weniger in den römischen Monumentalbauten Baalbek, Kālaʿat Simʿāns, als vielmehr in den strategischen Wehrbauten der Ostprovinzen, in den Resten des Limes Arabicus. Demgemäß wären die Mauern dieses ḥaram als trajanische oder hadrianische Wehranlage entstanden u. später von Konstantin benutzt worden, um darauf die Mauer eines Schutzbaues für die im Innern dieser Umfriedigung stehende Basilika zu setzen. So problematisch auch vieles noch an diesem Erklärungsversuch sein mag, er ist immerhin überzeugender als die Annahme Guérins, der die Konstantinsbasilika in einem 50 m weiter östlich gelegenen ganz kleinen Ruinenhaufen sucht.

In der Nähe des ḥaram el-chalīl konnte M. mitten in den Weinbergen von chirbet el-ʿamle (S. 103) die Trümmerstücke einer größeren christlichen Niederlassung feststellen: Säulenfragmente, Kapitelle mit jonischen Voluten, Basen, eine Chorschranksäule mit gewundenen Kanelüren in den oberen 2 Dritteln, die genaue Parallele zu einer gleichen in der Eleonakirche zu Jerusalem u. einer in der Geburtsgrotte zu Bethlehem, unzweifelhafte Zeugnisse einer christlichen Basilika frühbyzantinischer Zeit. Rings um den Ort liegen Nekropolen, eine davon mit 30 Senkgräbern u. mit Lampen aus byzantinischer Zeit. Südlich von dieser Stätte (S. 109), gegen Hebron hin, sah noch 1667 der Minorit Gonzales eine 3schiffige Basilika mit 3 Toren und im Innern ein die Flucht nach Ägypten darstellendes Gemälde; ebenso berichtet in der 2. Hälfte des 17. Jh. der in Syrien lebende Franzose d'Arvieux über die von Griechen bediente Kirche. Nach Gonzales war sie aber um diese Zeit bereits dem Untergang geweiht,

da der Pascha von Hebron ihren Abbruch verfügt hatte, um sich aus dem Steinmaterial eine Residenz in der Stadt zu bauen. Quaresmius berichtet in seiner *Elucidatio Terrae sanctae* (VI, 2 p. 576) um 1620 von der „*antiqua traditio*“, der zufolge Maria auf der Flucht nach Ägypten hier gerastet habe, worauf die Stätte den Namen Marienrast oder Mariendorf erhalten habe. Die Araber scheinen in der Folge die letzte Spur dieser Gedenkstätte beseitigt und nur in dem Namen des Ortes chirbet en-nağāra (Ruinenstätte der Christen) eine Erinnerung daran festgehalten zu haben. Wie weit die Lokaltradition zurückreicht, ist kaum mehr mit Sicherheit zu sagen. M. möchte in dem Basilikenbau, den die Madabakarte ohne Legende, weil an der Stelle eine Lücke im Mosaik ist, südlich des Mambrehheiligtums lokalisiert, die Sakralanlage von Mariarast sehen; man müßte dann aber doch ältere literarische Zeugnisse, vor allem in den Pilgerberichten, erwarten. In der näheren Umgebung von Hebron glaubt der Verf. (S. 117) Erinnerungen oder letzte Reste einstiger Basiliken noch gefunden zu haben, so in chirbet ħakūra, wo bedeutendere Trümmer einer solchen erst 1908 zum Abbruch verkauft wurden, oder beim Dorf taŋŋūl, auf der wundervollen Höhe von chirbet eŋ-ŋajjibe; dagegen haben sich keinerlei monumentale Erinnerungen an einstige christliche Kultstätten in dem weiter nördlich gelegenen terkūmje, dem alten Bischofssitz Τερκόμια gefunden.

Weitaus der wichtigste, aber auch rätselvollste Bau in ganz Südjudäa ist die Abrahamskirche oder -Moschee in Hebron (S. 120—152), das gefeierte Heiligtum der muhammedanischen Welt, das seit dem 13. Jh. jedem Christen streng verschlossen blieb und in neuerer Zeit nur ganz wenigen Persönlichkeiten von hohem Rang sich öffnete, dem Verfasser in der Verkleidung einer arabischen Frau. Schon von weitem imponiert die das Stadtbild weit überragende Massigkeit des Ganzen, in der Nähe aber die hohe Vollendung seiner Mauertechnik. Die Patriarchengräber im Innern sind nichts weiter als muhammedanische Kenotaphien, dagegen knüpft sich an die Grabhöhlen unter dem Bau, die zum letztenmal 1119 untersucht wurden, eine 2000jährige Tradition, die es in hohem Maße wahrscheinlich macht, daß hier die sterblichen Reste Abrahams, Isaaks, Jakobs, Saras u. Leas geborgen wurden. Viele Einzelheiten des Baues, die Kreuzgewölbe im Innern, die Strebpfeiler außen und die Pfeiler mit angelegten Halbsäulen, erinnern an die Stilformen der Kreuzfahrerzeit, etwa 2. Hälfte des 12. Jh.; vieles andere um und im Bau geht auf eine viel ältere Zeit zurück; so der doppelte Narthex, das Fehlen eines Transseptes und der bei Kreuzfahrerkirchen fast unerläßlichen Kuppelanlage, sowie der Apsiden. Fremdartig für einen Kreuzfahrerbau ist auch der fast quadratische Grundriß und das Vorhandensein eines Satteldaches über dem Hauptschiff und von Pultdächern über den Seitenschiffen: lauter Einzelheiten, die im Verein mit den Säulenkapitellen des Inneren auf eine Bauanlage byzantinischer Zeit hindeuten. Zu einer noch bestimmteren zeitlichen Festlegung und näheren stilistischen Feststellungen kann man einstweilen mangels jeder genaueren Untersuchung nicht gelangen. Aus der literarischen Tradition verdient Beachtung die Nachricht des Flavius Josephus (*Bell. Jud.* IV, 9, 7), daß schon zu seiner Zeit kunstvolle Memorialbauten aus Marmor über den Patriarchengräbern zu sehen waren; der Pilger von Bordeaux kennt eine „*memoria per quadrum ex lapidibus mirae pulchritudinis*“, wahrscheinlich die Umfassungsmauer des Haram, und der Pilger von Piacenza einen „*quadriporticus cum atrio in medio discopertus*“. Als Arculf nach dem Perser- und Arabereinfall 670 die Gegend besuchte, fand er Hebron nahezu ganz zerstört; die Grabstätte der Patriarchen aber umschlossen „*quadrato non humili muro*“, der Haramsmauer.

Hebron hat außer dem Abrahamsheiligtum auf dem die heutige Stadt überragenden dschebel rumēde (S. 144) noch Reste der alten Stadtanlage aufzuweisen, darunter den dēr el-arbaʿīn, das sog. Kloster der 40, dessen Quadermauerwerk auf eine in

spätarabischer Zeit umgebaute byzantinische Anlage schließen läßt. Noch sind die Grundmauern einer Basilika mit Apsis zu erkennen, die Anlage umschlossen von einer starken Wehrmauer. Im Atrium steht das arabische Weli der 40 Zeugen, der Märtyrer, deren Legende ganz verschieden erzählt wird (S. 146). Dieser arabische Memorialbau wird allerdings erst von einer späten Tradition auch als Grab Isais, des Vaters Davids, angesehen. Nachdem in der Kreuzfahrerzeit die Mamre-Tradition von el-chalil nach Hebron selber gewandert war, entstand an der neuen Gedenkstätte, auf rumêde, eine Dreifaltigkeitskirche (zu Ehren der 3 Engel, die Abraham bewirtete), die 1130 zum 1. Male erwähnt wird, und deren Reste M. in der Nähe des „Heiligtums der 40“ in einem Ruinenhaufen von verschiedenartigem Stilcharakter erkennen möchte.

In dem wilden Bergstädtchen dūra (S. 153) hütet eine fanatische Bevölkerung das Grab Noës; zahlreiche Trümmerstücke von Säulenbasen, Säulenstümpfe, Teile von Chorschranken, erinnern noch an das Vorhandensein einer Basilika. Auch in der näheren Umgebung Dūras ließen sich ähnliche Spuren nachweisen, so in chirbet chorsa (Chorschrankenpfosten mit abschließenden Pinienzapfen), in chirbet tauwās, wo noch der ganze Grundriß einer 17,60 × 14,05 m messenden, von acht 2,50 m hohen Säulen mit jonischen Kapitellen getragenen Basilika und ein von einem Quadriporticus umzogenes Atrium (nicht Narthex) festzustellen ist; oder in chirbet dēr el-ʿaṣal (ebenfalls Teile der Umfassungsmauer und einer Apside, Reste von Mosaikbelag und von Säulenstümpfen, sowie jonische Kapitelle).

Östlich von Hebron wird in der Moschee von beni naʿīm, dem alten Kaphar Barucha, der Stelle, wo nach der Legende des 4. u. 5. Jh. Abraham Fürbitte einlegte für die Pentapolis und die schon von der hl. Paula besucht wurde, das Grab Lots verehrt. Die Moschee zeigt noch römisches Quaderwerk in den untern Lagen, darüber byzantinische Lagen, und zu oberst arabische. In die Umfassungswände eingemauert sind verschiedene Werkstücke christlicher Bauten, wie Kapitelle mit byzantinischem Flachkreuz oder ein Türsturz mit Kreuz zwischen Rosetten. Bei Kaphar Barucha lag im 5., 6. u. 7. Jh. das von frühchristlichen Autoren häufig erwähnte (so noch bei Joh. Moschus, *Pratum spirituale*. Migne PG. 74, 200) Kloster, das Severianus gegründet hatte und dessen Stelle M. auf einer Ziegelterrasse 10 Min. südöstlich vom Orte sucht. Etwas südlicher auf dem Hochplateau nebi jakin über dem Toten Meer vermutet der Verf. in den Mauerresten, aus denen heraus sich eine kleine 960 errichtete Moschee erhebt, die Überbleibsel eines christlichen Klosters mit Kirche, an der Stelle, von der aus Abraham den Untergang der Pentapolis schaute, und in deren Nähe die Tradition die Lothöhle verlegte.

Südlich von Hebron, in der „Wüste Zif“ bei Aristobulias, dem heutigen chirbet iṣṭabūl (S. 168), haben sich noch ausgedehnte Reste des im 5. Jh. errichteten Euthymiosklosters erhalten. Der Heilige, dessen Leben schon 2 Menschenalter nach dem Hinscheiden wahrheitsgetreu der selber in den Klöstern Palästinas vertraute Kyrill schilderte, hatte vorher schon in chirbet el Mird (dem antiken Marda) ein Kloster gegründet, das später sein Schüler, der hl. Sabas, bewohnte, bevor er noch tiefer in der Einsamkeit die neue Siedlung anlegte, deren Reste M. unseres Erachtens mit Recht in iṣṭabul vermutet. Es handelt sich um die Grundmauern eines nur 19 m langen, 12 m breiten 3schiffigen Sakralbaues, der einen Narthex, im Innern eine eingebaute Apsis zwischen 2 rechteckigen Nebenräumen und im Langhaus vor der Apsis einen Quertrakt zeigt, der auf ein Querschiff oder auf einen Sängerchor schließen lassen könnte. An die Südmauer angelehnt ist ein kleiner mehrräumiger Anbau. Reste einer weiteren Basilika liegen in geringer Entfernung von Aristobulias, in chirbet ranā'im, auch umm el-āmad, vielleicht eine ehemalige Landkirche. Der Apsisteil, der die in Syrien und Judäa gewöhnliche Form des Einbaues aufweist, aber

keine Nebenräume, ist noch deutlich sichtbar; ebenso 3 noch aufrecht stehende Säulenstümpfe von ursprünglich 10, die das Innere in 3 Schiffe teilten, wovon die Nebenschiffe sehr schmal waren. Ein Narthex, in dem eine Cisterne angebracht war, ist auch noch dem nördlichen Anbau vorgelagert. Zahlreiche Mosaikwürfel fanden sich am Boden vor. Größere Reste eines ähnlichen Sakralbaues wurden auch um ein wenig südlicher, in chirbet chrēsa, festgestellt. Das Mauerwerk besteht aus bossierten Quadern mit doppelten und dreifachen Scheinfugen. Ein Türsturz von 2,72 m Länge enthält noch in der Mitte ein vom Kranz umschlossenes Kreuz und zur Seite die vielfach vorkommende Inschrift: ἀὐτῇ ἡ πόλις τοῦ κυρίου, δίδου εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ. Unbedeutender sind die Spuren einer Basilika auf chirbet ed-dērāt. Dagegen erhoben sich auf dem als Stützpunkt gegen die Beduinen sowohl zur Zeit der Römer (vgl. Euseb., *Onomast* 118. 172) wie der Kreuzfahrer wichtigen jüdischen Karmel (Kirmil), südlich von Hebron, trotz der im 4. Jh. noch fest geschlossenen jüdischen Bevölkerung, seit dem 5. Jh. wenigstens 3 Basiliken, die in Resten noch erkennbar sind (S. 179 ff.), durchweg dreischiffig, mit eingebauter, von Nebenräumen flankierter Apsis. Westlich der einen war eine Kreuzfahrerburg angebaut. Mosaikwürfel, Türstürze mit Rosetten und dem Kreuz im Kranz und Kapitellreste mit ähnlichen Kreuzdarstellungen oder mit Vögeln um Vasen lassen eine reichere Ausstattung vermuten.

In der Umgebung von jaṭṭa (S. 185), wo M. in einleuchtender Kritik der zahlreichen anderen Hypothesen den Geburtsort des Täufers sucht, liegen die mehr oder weniger erkennbaren Reste zahlreicher Basiliken, so auf chirbet bism, auf chirbet ed-dschōf eine Anlage mit Narthex und Atrium, mit Türsturz, auf dem 3 Kreuze im Kranz ausgemeißelt sind, auf chirbet er-raḥīje größere Reste von Chorschranken, auf chirbet bēt 'amra 2 Sakralbauten mit größeren Säulenresten; auf chirbet umm el-'amad eine 30 m lange Basilika mit eingebauter Apsis zwischen 2 Kammern, 3 Schiffen, von denen 3 einen Architrav tragende Säulen noch aufrecht stehen, einem Narthex und Atrium, in dessen Mitte eine Cisterne eingebaut ist. Südlich und nördlich sind an das Atrium noch Räume angebaut, von denen der nördliche, durch 3 Türen zugängliche, als Consignatorium oder Baptisterium angesehen werden könnte.

In Abweichung von allen sonstigen, wenn auch noch so kleinen Basiliken Judäas, ist die auf chirbet medschdel el-ba'a (S. 212) nur einschiffig und hatte auch nur eine einfache eingebaute Apsis. In dem ausgedehnten Ruinenfeld der in spätschöner Zeit sehr wichtigen Stadt 'Azīz glaubt Mader mehrere Trümmerhaufen für Reste einstiger christlicher Kirchen ansprechen zu können, ohne freilich untrügliche Zeugnisse dafür geben zu können. Reich an monumentalen christlichen Erinnerungen ist dagegen die Umgebung von es-semū'a (S. 215), namentlich gilt das von chirbet-sūsije, wo schon Guérin die ansehnlichen Überbleibsel einer schönen, heute nicht mehr sicher nachweisbaren Basilika beschreiben konnte. Daß sie aber 3 Apsiden gehabt habe, bezweifelt Mader als eine für Judäa ganz ungewöhnliche Anlage mit vollem Recht; noch mehr abzulehnen aber ist der Versuch neuerer Archäologen (z. B. Diehl, *Manuel d'art byzant.* S. 58. 164), aus diesen 3 Apsiden eine trikonchale Choranlage zu machen. Von einer andern dreischiffigen, mit Atrium und im Innern ehemals auch mit Mosaiken ausgestatteten Basilika erhalten wir, da eine genauere Untersuchung und Vermessung unmöglich war, eine photographische Gesamtansicht, die ein fast unentwirrbares Durcheinander riesenhafter Quadersteine, korinthischer Kapitelle und sonstiger Werkstücke zeigt (vgl. Taf. V B). Mehr oder weniger umfangreiche Spuren von Monumentalbauten, die ehemals christliche Basiliken gewesen sein können oder als solche sich durch Einzelheiten erweisen, verzeichnet Mader noch in es-semū'a, in chirbet rāfāt (Kloster), chirbet churābe, ruwēn esch-scharḳije, chirbet el-ḳarjatēn (Basilika mit Atrium). Vom Vorhandensein

einstigen christlichen Lebens in ed-ḏaherīje zeugen noch Felsengräber mit dem Kreuzrelief über dem Eingang und eine Reihe Werkstücke. Dr. Krafft will hier noch 1845 einen reich verzierten Mosaikboden gesehen haben. Von den 2 Basiliken von ed-dōme zeichneten sich die Reste namentlich der einen auf dem Osthügel durch fast noch klassische Profilierung der Säulenbasen, durch ein Ankerkreuz auf dem Portalsturz und teilweise bossierte Quadern aus. Andere Reste von Sakralbauten werden (S. 222) in chirbet kefr dschör, in bēt mirsim, 'anāb, chirbet ed-dēr, chirbet esch-schuwēke, chirbet zānūta (größere Reste in einem Moscheebau) und chirbet 'attīr, dem von Eusebius (Onomast. 108) als ganz christlich verzeichneten 'Ieθép, nachgewiesen, wo nur noch 8 mäßige Säulenschäfte an den einstigen Kirchenbau erinnern. Der einstige Bischofssitz 'Arād (S. 224) liegt mit all seinen Kulturerinnerungen heute unter Wüstensand begraben. Weit mehr hat sich in dem schon tief in die edomitische Wüste vorgeschobenen el-ksēfe erhalten. Hier hatte schon Musil (Arab. Petraea II [Edom], 18) 2 Basiliken aufgenommen, etwas summarisch freilich, so daß die Planskizzen Maders (S. 226 ff.) wesentlich vollständiger und richtiger aussehen. Eine 3. von dem Verf. in einem Viehstall noch festgestellte ist stark durch Übermauerung verdeckt. Auch diese Sakralbauten folgen durchgängig dem in Judäa üblichen Schema: eingebaute Apsis zwischen Nebenkammern mit hufeneisenförmigem Halbkreisgrundriß, Narthex, 3 Schiffe. Die Nordbasilika hat in der Südwestecke des Narthex eine Cisterne, außerdem an der Nord- und Südseite größere Anbauten, die wohl auf eine Klosteranlage schließen lassen. Von den 12 Mönolithsäulen ihres Schiffes stehen heute noch 3 aufrecht.

Unser Überblick über die Forschungsergebnisse des M.schen Buches ist zu Ende. Wie man unschwer aus dem trockenen Referat erkennen wird, bringt es eine wesentliche Bereicherung unserer archäologischen Kenntnisse, für ein Gebiet, für das wir bisher bezüglich der christlichen Monumentalerinnerungen auf mehr oder weniger unklare, vage, durchaus lückenhafte und größtenteils unfachmännische Andeutungen angewiesen waren. Für die Geschichte des Basilikabaues im Osten, und zwar an der äußersten Peripherie antiker Kultur, wird hier wertvolles Material vorgelegt, von dem wir gewünscht hätten, daß es in einem zusammenfassenden Schlußkapitel auch gleich verarbeitet und kunstgeschichtlich eingegliedert worden wäre, so wie es bezüglich der Sakralbauten auf der Sinai-Halbinsel jetzt durch Wiegand geschehen ist. Auffallend ist jedenfalls in diesem Berggebiet die verhältnismäßig große Zahl an christlichen Kultbauten, die aus der kurzen Zeitspanne von Konstantin d. Gr. bis zur arabischen Invasion heute noch nachgewiesen werden können. Wenn man sich freilich die Verhältnisse, wie sie uns die Vita des Euthymius oder Severianus vergegenwärtigen, vor Augen hält, die rasche fast improvisierte Gründung von Asketen-Niederlassungen und das massenhafte Zuströmen der Bevölkerung von nahe und ferne, wenn man beachtet, daß doch schon Eusebius in diesen Hochburgen des fanatischen Judentums ganze Ortschaften vollständig von Christen bewohnt sein läßt, und daß die zahlreichen Erinnerungen an wichtige Geschehnisse aus der Heilsgeschichte ganz von selber zur Erstellung von Memorialbauten herausforderten, so wird die große

Zahl weniger erstaunlich erscheinen. Die Mehrzahl der von M. untersuchten Heiligtümer geht über die Ausmessungen kleiner Kapellen nicht hinaus. Es sind meistens Bauten von 20–30 m Länge u. entsprechender Breite, wobei aber zu beachten ist, daß das Verhältnis der Länge zur Breite sehr schwankt. So hat das Heiligtum der „Vierzig“ auf rumēde 28,20 m Länge und 24,50 m Breite; die Kirche des Euthymiosklosters nur 19,25 m Länge und 12,20 m Breite; die Basilika von chirbet ranā'im 19,64 m Länge und 17,20 m Breite; die von chirbet chrēsa 27,80 × 13,87 m; die erste Basilika auf dem Karmel 23,48 × 12,20; die Gesamtlänge der Nordbasilika von el-ksēfe (einschl. des Narthex) 27,60 m; die Breite 12,40 m. Die Basiliken von umm el-'amad und von chirbet medschdel el-ba'a haben nur eine Länge von 14 m. Die Bauten sind, abgesehen von dem einzigen Beispiel von medschdel el-ba'a, durchweg dreischiffig, auch wenn die Dimensionen noch so gering sind. Die Verhältnisse vom Seiten- zum Mittelschiff sind verschieden. In umm el-'amad beträgt es 2,90 zu 4,90 m; in el ksēfe bei der Nordbasilika 3,20 × 6 m; als abnorm darf das Verhältnis von 1,50 zu 4,80 m in chirbet ranā'im bezeichnet werden. Als Stützen sind durchweg Säulen benutzt, deren Durchmesser gewöhnlich zwischen 45–55 cm beträgt, die Interkolumnia messen zumeist 2,45 m. Das Kapitell weist entweder jonische Form auf, oder die verschiedenartige byzantinische mit flachem Relief sowohl des Blattes (wie in umm el-'amad) als auch anderer Motive wie von Rosetten oder des Kreuzes im Kranz. Nur selten findet sich die volle Plastik des korinthischen Akanthusblattes wie in umm el-'amad; und da dürfte es sich immer um Reste älterer Bauten handeln. Auf chirbet et-tajibe (Taf. III B) liegt bereits die Spätform des Akanthuskapitells vor. Sonstige Reste von plastischen Arbeiten haben sich nur in verschiedenen Türstürzen gefunden: gewöhnlich das im ganzen Bereich syrischer Kultur übliche Kreuz im Kranz und die auch sonst über syrischen Kirchentüren nachweisbare Inschrift: αὕτη ἡ πόλη τοῦ κυρίου δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ, so in chirbet chrēsa und auf el-kirmil (vgl. auch ZDPV. XXIII, 97). Einfachste Bearbeitung und Verzierung weisen die verschiedenen Reste von Chorschranken auf. Leider vermögen alle von Mader untersuchten Bauten uns keinen Aufschluß mehr zu geben über ihren Aufbau und Abdeckung. Bemerkenswert ist immerhin, daß das hellenistische Langhausschema nirgends dem zentralistischen Ideal geopfert wird, daß an keinem einzigen Bau eine Spur von Kuppelbau wahrzunehmen ist. Aber auch für die arabische Art der Abdeckung durch Steinplatten über enggestellte transversale Gurtbogen (vgl. Glück, *Der Breit- und Langhausbau in Syrien*, Heidelberg, 1916) finden sich keinerlei Anhaltspunkte vor; im Gegenteil sprechen Grundriß wie Stützenart direkt dagegen, und es verdient jedenfalls Beachtung, daß auch Wiegand im

ganzen Sinaigebiet nirgends ein Beispiel einer solchen Steinplattenüberwölbung, das im südsyrischen Gebiet nachweisbar ist, feststellen konnte (Wiegand, *Sinai* S. 114). Das eine Beispiel von umm el-'amad zeigt uns, wie die Hochschiffwände auf den Stützen lagerten, nicht auf den aus dem Osten hergeleiteten Rundbogen, sondern nach echt klassischer Weise, wie in der Geburtskirche zu Bethlehem, auf dem Architrav. Durchaus einheitlich ist das System der Apsidenform; wie in Syrien und im Sinaigebiet und vielfach in andern Ländern des Mittelmeergebietes ist das häufig hufeneisenförmig umrissene Apsidenhalbrund dem rechteckigen Baukörper eingebaut, und, mit Ausnahme von ganz kleinen Bauten, von 2 rechteckigen Nebenkammern flankiert. Die Bauten sind fast ausnahmslos geostet; der Westfassade legt sich gewöhnlich ein Narthex vor, selten ein Atrium, mehrfach aber ein Atrium und Narthex, wie auf umm el-'amad. Im Narthex oder Atrium findet sich sehr häufig noch die alte Cisterne. Das zuletzt genannte Beispiel von umm el-'amad weist seitlich vom Atrium noch Anbauten auf, denen man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit liturgische Zweckbestimmung als Baptisterium oder Consignatorium zuschreiben kann. Für die Ausschmückung des Innern kommt als einziger dürftiger Anhaltspunkt die Auffindung von Mosaikbrocken in Betracht. Leider gibt uns der Verfasser keinen Aufschluß, ob es sich um Bodenmosaik oder Mosaikbelag der Wände handelt. Inschriftliches Material hat sich, abgesehen von den Türsturzinschriften, so gut wie gar nicht vorgefunden; nur auf chirbet zānūta Reste einer griech. Inschrift neben der Türe, die aber keinerlei Inhalt mehr erraten lassen.

Das vorstehende Referat kann wohl eine Vorstellung dafür geben, in wie weitgehendem Maße die christliche Archäologie an dem Werke M.s interessiert ist und wie dankbar sie diese durchweg neuen, unter großen Mühen und entsagungsvoller Arbeit gewonnenen Aufschlüsse hinnimmt; der Referent muß jedenfalls gestehen, dieses Buch mit heißem Interesse durchstudiert zu haben.

Prof. J. SAUER.

D) LITERATURBERICHT.

Bearbeitet vom Herausgeber.

AAR. = *Analecta Academiae Romanae*. — AB. = *Analecta Bollandiana*. — AJA. = *American Journal of Archaeology*. — AR. = *Allgemeine Rundschau*. — ARBSH. = *Académie Roumaine. Bulletin de la Section historique*. — ARw. = *Archiv für Religionswissenschaft*. — ASPH. = *Archiv für slavische Philologie*. — AWfO. = *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*. — B. = *Bessarione*. — BAP. = *Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*. — BBGw. = *Blätter für das Bayrische Gymnasialschulwesen*. — BbZ. = *Biblische Zeitschrift*. — BCH. = *Bulletin de Correspon-*

dance Hellénique. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BNJb. = Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. — BPhWs. = Berliner Philologische Wochenschrift. — BV. = Bogeslovskij Viestnik. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — ChrKr. = Χριστιανική Κρήτη. — DACL. = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. — DLvZ. = Deutsche Levantezeitung. — EA. = Ἑκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. — Ἑβδ. Π. Ε. Σχ. = Ἑβδομηκονταετηρίς τῆς Πιζαρείου Ἑκκλησιαστικῆς Σχολῆς. 1844—1919. Πανηγυρικός τόμος ἐκδοθεὶς ὑπὸ τοῦ καθηγητικοῦ συλλόγου τῆς σχολῆς (Athen 1920). — EgDW. = Ehrengabe deutscher Wissenschaft (dem Prinzen Johann Georg zu Sachsen zum 50. Geburtstag) dargeboten von katholischen Gelehrten. Hsgeg. von Fr. Feßler (Freiburg i. B. 1920). — EHR. = English Historical Review. — FR. = Felix Ravenna. — HJb. = Historisches Jahrbuch. — HL. = Das Heilige Land. — HL. = Hochland. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — HZ. = Historische Zeitschrift. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — IAK. = Izvestije der Kaiserl. Archäologischen Kommission. — IRS LAP. = Izvestija der Abteilung für Russische Sprache und Literatur der Akademie in Petersburg. — JHSt. = Journal of Hellenic Studies. — JMVa. = Journal des (russischen) Ministeriums für Volksaufklärung. — Kl. = Klio. — KM. = Die katholischen Missionen. — KhrČ. = Khristianskoe Ōtenije. — KhrV. = Khristianskoe Vostok. — M. = al-Machriq. — MAH. = Mélanges d'archéologie et d'histoire. — MFO. = Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth. — MsGWJ. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — MWV. = Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag. 1818—1918 (Bonn 1919). — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NNM. = Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande. — NO. = Der Neue Orient. — NS. = Νέα Σιών. — NTSt. = Nieuwe Theologische Studien. — NTT. = Nieuw Theologisch Tijdschrift. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — PB. = Pastor Bonus. — PhJb. = Philosophisches Jahrbuch. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PMh. = Protestantische Monatshefte. — PO. = Patrologia Orientalis. — RAL. = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RBé. = Revue Bénédictine. — REG. = Revue des Études Grecques. — REJ. = Revue des études Juives. — RH. = Revue Historique. — RhM. = Rheinisches Museum. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — RSR. = Recherches de Science religieuse. — RTStFR. = Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi. — SBAWW. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbBAW. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. — SOPg. = Sobščenije d. Orthodoxen Palästina-Gesellschaft. — StMGB. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. — StZ. = Stimmen der Zeit. — TG. = Theologie und Glaube. — TAK. = Trudy der Geistlichen Akademie von Kiew. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TuU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. — VO. = Vizentski Obozrenije. — VVr. = Vizentski Vremenvik. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. — ZÄgSAk. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — ZAP. = Zapiski der Akademie in Petersburg. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDA. = Zeitschrift für das deutsche Altertum. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNTW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZRg. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. — ZUO. = Zapiski der Historisch-philosophischen Fakultät der Neurussischen Universität in Odessa.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. — Von den ausländischen Zeitschriften, mit welchen der

OC. beim Ausbruch des Krieges in einem Tauschverhältnis stand, haben bisher nur M., RB. und RHE. die alten Beziehungen wieder aufgenommen. Bei der durch die Valutaverhältnisse bedingten Notlage ist unter diesen Umständen tunlichste Förderung dieses Berichtes durch Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen an die Adresse des Herausgebers in Bonn, Hindenburgstraße 145 mehr als je erwünscht. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Über *Gedankenlose Negationen und Fragewörter im Semitischen* hat Bauer ZDMG. LXXIV 208f. nicht speziell mit Berücksichtigung christlicher Idiome gehandelt. *Das semitische Wort für „Kleid“* erklärt er ZA. XXX 108f. als eine ursprünglich babylonisch-kanaanäische Bildung aus la-būš („für die Scham“), wovon das entsprechende Verbum erst als Denominativum abgeleitet wäre. *Zum Wechsel von th (t) und f im Arabischen* weist Rescher ZDMG. LXXIV 465 auf eine Analogie aus dem englischen Sprachbereiche hin. *Zu arabisch fahlhār* in der Bedeutung „Töpfer“ wird von Lidzbarski ZDMG. LXXII 189—193 eine durch das Aramäische vermittelte Abhängigkeit vom Babylonischen unter Beiziehung syrischen Sprachmaterials wahrscheinlich gemacht, während Fischer ebenda 328—339 Belege für den fraglichen Gebrauch aus den verschiedensten Teilen der arabischen Welt beibringt. Für das moderne Arabisch liegt ein allgemeines Lehrmittel elementarer Art vor an Millard *L'Arabe parlé. Dictionnaire-grammaire avec la collaboration de Catzéfus* (Paris o. J. — IX, 164 S.). Eine *Etude sur les Emprunts Syriaques dans les parlers arabes du Liban* hat Féghali (Paris 1918. — 95 S.) angestellt. Von demselben wurde *Le parler de Kefar Abida (Liban-Syrie)* zum Gegenstande eines *Essai linguistique sur la Phonetique et la Morphologie d'un parler arabe moderne* (Paris 1919. — XV, 307 S.) gemacht. *Notes de Dialectologie arabe comparée* von Ronzevalle stellen MFO. VII 23 bis 66 *Le Dialecte de Tanger et celui de Syrie* sich gegenüber. Über *Aegyptisch-arabisch* كوازي, كوزي „purpurrot“ verbreitet sich Fischer ZDMG. LXXIII 197f. Bemerkungen von Seybold *Zum Namen Dadichi* und *Nochmals „Carolus Radi Dadichi“* ZDMG. LXXIV 292 bzw. 464f. sind als Beiträge zur christlich-arabischen Nomenklatur und deren Transkription von Interesse. Zu כרכושׂה ממשלה stellt Nöldeke ZA. XXIX 239—246 fest, daß der syrisch im Aḥiqar-Roman vorkommende Tiernamen ursprünglich das Wiesel bezeichnet habe und später auf die Katze und wohl schon früher auf den Ichneumon übertragen worden sei. *Texte im aramäischen Dialekt von Māḥlā* hat er ebenda XXXI 203—230 mit der nur ihm möglichen Meisterschaft einer vor allem sprachwissenschaftlichen Würdigung unterzogen. *Ety-mologische Bemerkungen zu einigen arabischen Wörtern des abessinischen Glossars*, das dort XXI 61ff. veröffentlicht worden war, hat Heß a. a. O.

26—32 beige-steuert. Auch Miscellen von Prätorius über *Äthiop.* **ἡρ** Gefäß, Gerät, Sache und **ἡρ** Regen ZDMG. LXXII 343 sind etymologischen Charakters, eine dritte über **ἡρ** شيطان ebenda 343f. geht dem lautgesetzlichen Verhältnis des äthiopischen zum arabischen Worte nach. — Allgemeine griechische Sprachgeschichte, biblische, frühchristliche und byzantinische Gräzität: Eine *Σύντομος ιστορία τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης* (Athen 1915. — 144 S.) hat Chatzidakis zum Verfasser. Ein Aufsatz von Psichari über *Lamed et lambda* REJ. LXIV 1—29 behandelt eingehend die Entwicklung der Nasale vor π und τ im Alt- und Neugriechischen. Von Sophocles' *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B. C. 146 to a. d. 1100)* ist eine 3. edition (Cambridge o. J. — 14, 1188 S.) erschienen. Zu *θάρος, θαρῶ-θάρος, θαρῶ* erklärt Hatzidakis BNgJb. II 157f. das doppelte, bzw. in der Aussprache frühzeitig vereinfachte ρ der Koine statt ρσ aus einer Dissimilation, die von den zahlreichen ein weiteres σ enthaltenden Flexionsformen des Verbums und Substantivs ausgegangen wäre. *The elements of New Testament Greek* behandelt zunächst in zweiter Auflage *A method of studying the Greek New Testament with exercises* von Nunn (Cambridge 1918. — 214 S.). Dazu gesellen sich *A grammar of New Testament Greek* von Moulton (Edinburg 1919. — 114 S.) und die vierte Auflage von *A short grammar of the Greek New Testament* von Robertson (London 1919. — 249 S.). *The Vocabulary of the greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources* (London 1914. 1916. — 175 S.) von Hope Moulton und Milligen bietet eine wissenschaftlich höchst wertvolle Sammlung des aus diesen Quellen seine Erklärung findenden NTlichen Wortschatzes. *A proposito di semitismi nel N. T.* wendet sich Bonaccorsi RB. 2. XIII 171—176 gegen eine solche völlig beiseite schiebende Überschätzung der Papyri und Inschriften für die Erläuterung des NTlichen Griechisch. Zum Schaden der Sache nicht hinreichend gewürdigt ist beispielsweise denn auch tatsächlich die Bedeutung, welche die Abhängigkeit des griechischen vom hebräischen Sprachgebrauche für die schon auf jüdischem Boden vollzogene entscheidende Bedeutungs-entwicklung besitzt, in der den Begriff des αἰών vor allem auch in der hellenistisch-jüdischen, großkirchlichen und gnostischen Sphäre verfolgenden Dissertation von Lackeit *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. 1. Teil: Sprache* (Königsberg 1916. III, S.). Anregende *Semasiologische Beiträge zu ἐπισκιάζειν* (Lk. 1, 35) aus Theophylakt und Philo von Allgeier BNgJb. I 13—141 gelangen zu einer endgültigen Lösung des Problems nach dem eigenen Zugeständnis des Verfassers nicht. Dagegen glaubt Burg ebenda 374f. zu einer solchen zu gelangen, indem *Der Sinn von ἐπισκιάζειν* bei Lk. 1, 35 nach ihm derjenige des Ausbreitens einer berg-

den Hülle wäre. Die Frage: *Was bedeutet ἄλλοτρισεπίσκοπος* I Pt. 4, 15? beantwortet Erbes ZNtW. XIX, 39—44 dahin, daß das Wort als sarkastisches Erzeugnis des Volkswitzes auf Veruntreuungen in der bischöflichen Amtsführung gehe. Eine sehr vorsichtige und sachlich-ruhige Untersuchung der Verwendung der beiden Worte *Martyr et Confesseur* bietet Delehaye AB. XXXIX 20—49, ein Aufsatz, den eine *Les traductions orientales du mot Martyr* behandelnde *Note complémentaire à l'article précédent* von Peeters ebenda 50—64 mit gewohnter meisterhafter Sachkenntnis ergänzt. *Sprachliche Untersuchungen zu Cosmas Indicopleustes* hat eine Münchener Dissertation von Wittmann (Borna-Leipzig 1913. — VI, 67 S.) angestellt und *De prae-positionum usu Zosimeo* in der *Wissensch. Beilage zum Jahresbericht d. klass. Alten Gymnasiums zu Würzburg* (Würzburg 1915. — 72 S.) Rheinfelder behandelt. Zur Beantwortung der Frage: *Welches ist der ιατρικός δάκτυλος?* bringt Ganszyniec BNgJb. I 342 Material bei, das in ihm zweifellos den Goldfinger erkennen läßt, während er unter der Überschrift *Das Mürchen der Pythia* ebenda 170f. auf Grund von Papyrusstellen die Verwendung von ψυχή als euphemistischer Bezeichnung des weiblichen Schoßes erweist. — Mittel- und Neugriechisch: Banesco verfolgte in einer Münchener Dissertation (Bukarest 1915. — VI, 119 S.) *Die Entwicklung des griechischen Futurs von der frühbyzantinischen Zeit bis zur Gegenwart*. Kalitounakis hat *Mittel- und neugriechische Erklärungen bei Eustathios* (Berlin 1919. — 113 S.) ausgehoben. Jernstedt handelt VO. I, 1. Abt. 77—82 bzw. II, 1. Abt. 67—105 über Среднееческое ἰδὼ θάνατον „умираю“ (Das mittelgriechische ἰδὼ θάνατον „ich sterbe“) und Ο συβσταντιβνομъ ἄπαξ (Über das substantivische ἄπαξ). *Dialekte und Umgangssprache im Neugriechischen* behandelt, ausgehend von phonographischen Aufnahmen, die anlässlich der Anwesenheit des 4. griechischen Armeekorps in Görz gemacht wurden, und mit Beigabe eines schwergelehrten Anmerkungenapparates Heisenbergs anregende *Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. Akad. d. Wissenschaften zur Feier des 159. Stiftungstages am 29. Mai 1918* (München 1918. — 70 S.). An *Χιανὰ γλωσσικά* erörtert eine *Πραγματεία βραβευθεῖσα ἐν τῷ γλωσσ. διαγωνισμῷ τοῦ 1918* (Chios 1920. — 114 S.) speziell die Mundart des im Norden der Insel gelegenen Marktfleckens Kardumyla. *Neugriechische Spottnamen und Schimpfwörter*, die auf schlechte Eigenschaften fremder Völker wie auf Mängel im eigenen Volke gehen, bespricht Buturas *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde in Berlin* 1914. 162—175. — Slavische Sprachen: Eine *Urslavische Grammatik* von Mikolu soll eine *Einführung in das vergleichende Studium der slavischen Sprachen* bieten, von der bisher der I. Teil: *Lautlehre, Vokalismus, Betonung* (Heidelberg 1913. — 146 S.) erschien. Einzelarbeiten auf

lish Vocabulary with Phrases von Armbruster liegt, den Buchstaben 11—2 gewidmet, *Volume I* (Cambridge 1920. — XXX, 966 S.) vor. Littmanns *Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten*, die Conti Rossini veröffentlichte, dienen ZDMG. LXXV 21—36 deren sprachlichem Verständnis. — Georgisch: Auf rund 60 Bogen berechnet ist ein *Georgisch-deutsches Wörterbuch* von Kluge, von welchem eine 1. Lieferung (S. 1—40. Leipzig 1919) erschien.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. —

Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Die Aufzeichnungen, die Gregory über *Zu Fuß in Bibellanden* unternommenen Wanderungen, namentlich aus Ägypten und Jerusalem hinterließ, wurden *Aus dem Nachlasse. Mit einem Vorworte* von Guthe (Leipzig 1918 = *Das Land der Bibel* II Nr. 6) herausgegeben. *Round about Jerusalem* führen *Letters from the Holy Land* von Wright (London 1918. — 247 S.). *Jerusalem* allein hat Sven-Hedin ein kleineres (Leipzig 1917. — 160 S.) und ein größeres Buch (Leipzig 1918. — VIII, 348 S.) gewidmet. *Le littoral palestinien et ses ports* schildert unter Darlegung der Bedeutung der letzteren Abel RB. 2. XI 556—590, wobei er geschichtliche Ausführungen anknüpft, die sich indessen auf das Altertum beschränken. Oelgarte beschreibt Pjb. XIV 73—89 *Die Bethoron-Straße*, wobei er die historischen Vorgänge, deren Schauplatz sie war, bis auf die Kämpfe des Weltkrieges im J. 1917 herab verfolgt. *Im Gebiete der Zehnstimme* bewegt sich ebenda 90—110 eine von Erörterung der einschlägigen historischen, topographischen und kulturgeschichtlichen Fragen belebte Reiseschilderung von Schlatter. Ergänzende *Bemerkungen zu E. Schüffers „Umgegend von Damaskus“* hat Seybold ZDPV. XLIII 63ff. beigezeichnet. *Der 25. März* betiteln sich von Kiera HL. LXIV 102—110. 148—155 sehr lebhaft wiedergegebene *Erinnerungen an Tarsus und Mardin und Diarbekr*, welche Städte er während des Weltkrieges an dem fraglichen Datum besuchte. Allgemeine Erinnerungen *Aus dem Lande des Euphrat und Tigris* hatte ebenderselbe a. a. O. LXXIII 145—156 zu Ende geführt. *Armenien* sind *Beiträge zur armenischen Landes- und Volkskunde* von Rohrbach (Stuttgart 1919. — 144 S.) gewidmet. — Physikalische Geographie: Über *Zisternen und Quellen in Palästina* handeln Dalman-Karie NNM. 1919. 89—93. Die *ἱαματιναὶ ιδιότητες τῆς Νεκρᾶς θαλάσσης καὶ τῶν πέριξ θερμῶν πηγῶν* werden von Spyridon NS. XV 201—205 besprochen. Über *Asphalt aus Palästina* liegt DLvZ. IX 210 eine Äußerung von Schwabacher vor. *Meteorologische Beobachtungen vom Toten Meere* hat Koch ZDPV. XLIII 109—137, eine tabellarische Zusammenstellung über *Regenfall in den Wintern 1918/19 und 1919/20* nach Beobachtungen in Nazareth und Umm al-'Amed ebenda Blankenhorn 162f. veröffentlicht. Als *Ein merkwürdiger Winter am See Genezareth* wird HL. LXIV

81f. wegen seines Schnee- und Regenreichtums derjenige von 1919/20 hervorgehoben. — Flora und Fauna: *Zur Flora und Fauna Palästinas* wird von Eberhard *Monatshefte f. d. naturwissenschaftl. Unterricht* XII 165 bis 170 *Ein Gang durch die palästinische Fachliteratur* angestellt. Über *Die Ammonoiten der Kreideformation Palästinas und Syriens* hat Taubenhäus *ZDPV*. XLIII 1—58 eine umfassende Untersuchung angestellt. Über *Eine Hyäne in Kapharnaum* berichtet Schmitz *HL*. LXIV 120ff. Über *Trypanosomiasis der Kamele in Palästina* sind *SbA WW. Mathem.-naturwissenschaftl. Klasse 3. Abt.* CXXVI 17—26 Mitteilungen von Cheiredin, Goldberg und Omer einzusehen. — Wirtschaftsleben: Eine zusammenfassende *Wirtschaftsgeographie von Syrien mit einer Wirtschaftskarte* (Berlin 1919. — III, 112 S.) wird Fischer verdankt. Über *Landwirtschaftliches vom See Genesareth* erstattet Sonnen *HL*. LXV 10—23. 63—75, über *Bananenpflanzung in Tabgha* Schmitz ebenda 23ff. Bericht. *L'Industrie de la Soie en Syrie* wurde durch Ducouso (Beirut 1913. — 239 S.), *Le Coton en Syrie et en Cilicie* durch Achard (Beirut o. J. — 128 S.) zum Gegenstande einer monographischen Behandlung gemacht. Über *den Weinbau und die Aufbereitung der Trauben zu Wein und Traubenkonserven in Nordsyrien und Obermesopotamien* handeln Bredemann-Künzler *AWfO*. IV 25—54. Über *Kolonisation und Wirtschaft in Palästina* ist ein Aufsatz von Schwabacher *DLvZ*. IX 38ff. über *Bodenbesitzordnung in Palästina*, ein solcher von Oppenheimer in: *Der Jude* III 499—511 zu verzeichnen. *Ein Bewässerungsvorschlag für Palästina* wurde *DLvZ*. IX 40 von Kassner gemacht, *Die Levante als Stützpunkt zum Wiederaufbau des deutschen Welthandels* ebenda 260 von Arends gewürdigt. — Palästina und die heiligen Stätten: *Orte und Wege Jesu* verfolgt Dalman (Gütersloh 1919. — XVI 307 S.) ebenso anziehend als den einschlägigen Traditionen mit verständnisvoller Würdigung entgegenkommend. Auch Hollis würdigt Palästina wesentlich als *The Land where Christus lived* (London 1919. — 160 S.). *Jesu Wirkungskreis am Galiläischen See* wurde durch Prokock *Pjb*. XIV, 11/31 einer sorgfältigen topographischen Untersuchung unterzogen. Als Quellenmaterial zur Topographie des christlichen Palästinas wurden *Западные паломничества въ Святую Землю въ средние вѣка* (Die okzidentalischen Pilgerfahrten ins Heilige Land im Mittelalter) durch Niklajev *SOPG*. XXV Juli-Dez. 391—407 zusammenfassend behandelt. Die *Pilgerreise der Aetheria (oder Silvia) von Aquitanien nach Jerusalem und den heiligen Stätten* hat Richter *Ins Deutsche übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen* (Essen 1919. — VIII, 102 S.), wobei er sich entschieden auf den Boden der ursprünglichen Frühdatierung stellt. Auch eine mit umfangreicher Einleitung ausgestattete englische Übersetzung hat *The pilgrimage of Etheria* durch M'Lure und O.L. Feltoe (London 1920. —

XLVIII 103 S.) erfahren. Zur *Peregrinatio Aetheriae* 12, 2 hat Woltersdorff BPhWs. XXXVIII 1241—1246 und Noch einmal zur *Peregrinatio Aetheriae* 12, 2 Kunst ebenda XXXIX 740f. je einen das Verständnis einer Einzelstelle fördernden Beitrag geliefert. Die hebräischen Sprachproben bei Ritter Arnold von Harff bespricht Beringer MsGWJ. LXIV 71—75. Eine andere Pilgerschrift des Spätmittelalters, *Erhart Wameßhafts Hodoeporicon oder Beschreibung der Reise des Grafen Philipp von Katzenelebogen nach dem hl. Lande (1433/34)* wurde von Bach *Nassauische Annalen* XLIV 107—152 Nach der *Klitschdorfer Handschrift* herausgegeben. Des bayerischen Franziskanerpaters Ladislaus Mayr *Reise in das Heilige Land (1748—1758)* hat Reismüller *Das Bayerland* XXX 419—424 uns näher gebracht. Un souvenir de Jérusalem à Saint Paul Trois Chateaux mit dem Abel RP. 2. XIV 561—668 bekannt macht, ist ein Mosaik wohl des 12. Jhs. mit der Beischrift JERUSALE, das Darstellungen der Grabeskirche, Zitadelle und Omarmoschee zu bieten scheint. Zur Ortsnamenkunde Palästinas hat Klein MsGWJ. LXIV 123—131. 181—196. 315 Beiträge erbracht. Die Jugendlichkeit der ältesten Kultur Palästinas vertritt ein mit großer Selbstsicherheit auftretender Vorläufiger Bericht über die Ergebnisse meiner urchenichtlichen Forschungen in Palästina von Bayer in den *Sitzungsberr. d. Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien* 1918, 15—23. Die Lage der alten Davidsstadt und die Mauern des alten Jerusalem anlangend macht Eine exegetisch-topographische Studie von Kirmis (Breslau 1919. — XXIV, 224 S.) den verfehlten Versuch eines weitschichtigen Beweises der Richtigkeit der späteren christlichen Westhügeltradition, während Vincent RB. XXX 410—433 mit gewohnter Meisterschaft einen zusammenfassenden Bericht über *La cité de David d'après les fouilles de 1913—1914* begonnen hat. Derselbe hat ebenda 2. XVI 533—563 *Le sanctuaire juife d'Ain Douq* beschrieben, dessen durch einen Treffer der deutsch-türkischen Artillerie aufgedeckter Mosaikfußboden neben einer umfangreichen Inschrift Tierdarstellungen und geometrische Muster aufweist, und wahrscheinlich gemacht, daß es sich um eine in herodianischer Zeit entstandene Memorie der Jos. 5, 13ff. erzählten Theophanie handelt. Noch wichtiger ist die *Découverte de la „Synagogue des affranchis“ à Jérusalem* d. h. der Reste, wie in der Tat wohl ohne Bedenken angenommen werden darf, der fraglichen aus der Geschichte des Protomartyrs bekannten Synagoge und ihrer hochinteressanten griechischen Stiftungsurkunde, über die er a. a. O. XXX 247—277 sich eingehend verbreitet. Ein Aufsatz von Sachsse über *Golgatha und das Prätorium des Pilatus* ZNtW. XIX 29—38 tritt mit guter und teilweise durch ihre Neuheit interessanter Begründung für die Echtheit der traditionellen Kreuzigungsstätte und für die Identität des Präteriums mit der Antonia, also seine

Lage in der Gegend des Ecce Homo-Bogens ein. Bei Beantwortung der Frage: *Wo lag Emmaus?* unterscheidet Riemer Pjb. XIV 32—43 zwischen dem im allgemeinen in Betracht kommenden Emmaus der Makkabäer-, Römer- und Kreuzfahrerzeit, das mit al-'amwās, und dem von Fl. Josephus Jüd. Krieg VII 6 § 6 erwähnten, das mit kalōnie gleichzusetzen sei, und vermag bezüglich des im Lk-Evangelium voraussetzenden zu einer absoluten Entscheidung nicht zu gelangen. *La sépulture de Saint Jacques le mineur* betrifft RB. 2. XVI 481—499 eine höchst scharfsinnige Verfolgung der einschlägigen Tradition durch Abel, in deren Verlauf der nur in einem lateinischen Texte durch eine Hs. des 10. Jhs. in Chartres erhaltene Bericht aus den JJ. 351f. über Auffindung der Reste des Herrenbruders Jakobus, Simeons und des Zacharias eine bedeutsame Bestätigung durch das georgische Kanonarium erfährt und die Wahrscheinlichkeit sich ergibt, daß die heute als Jakobusgrab bezeichnete jüdische Grabstätte im Kedrontale die Einsiedelei eines Epiphanius bildete, in welcher jener Fund gemacht wurde. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: *Die türkischen Namen der Tore von Konstantinopel* hat Beweschewitsch BZ. XXIII 408 aus der Sinai-Hs. 1908 veröffentlicht. Über *Babylon of Egypt*, dessen Name heute nur mehr in demjenigen des koptischen Klosters Dēr Bablūn fortlebt, und andere benachbarte Städteanlagen und römische Castra handelt *A study in the history of Old Cairo* von Butler (Oxford 1914. — 63 S.). — Ethnographie: *Die Armenier in Palästina* sind Gegenstand eines Aufsatzes von Hoppe NNM. LXIII 125—137. Ein ausgezeichneter Vortrag von Oberhummer über *Die Balkanvölker, Schriften d. Vereins zur Verbreitung naturwissenschaftl. Kenntnisse* LVII 261—332 erörtert die geschichtlichen Grundlagen und den heutigen Bestand des am Balkan sich bietenden Völkerbildes, um zuletzt zu den in Betracht kommenden Rassenproblemen Stellung zu nehmen. Peisker hat speziell *Die Abkunft der Rumänen wirtschaftsgeschichtlich untersucht* (Graz 1917. — 48 S.), wobei er zu dem kaum einwandfreien Ergebnis gelangt, dieselben als Schafwanderhirten auf eine innerasiatische Heimat zurückführen zu müssen. — Kulturgeschichte: *Αἱ θεολογικαὶ καὶ ἱερατικαὶ σχολαὶ τῶν πρώτων αἰώνων* in Alexandria, dem palästinensischen Kaisareia, Konstantinopel, Antiocheia, Edessa und Nisibis wurden durch Papadopulos 'Εβδ. Π' Ε. Σχ. 55—70 behandelt. Mit einer besonders wirtschaftsgeschichtlich interessierten Einstellung wird von Oertel NJb. XXIII 361—395 *Der Niedergang der hellenistischen Kultur in Ägypten* bis zur arabischen Eroberung verfolgt. Nicht nur auf die Abhängigkeit arabischer Weisheits- und Ḥadīth-Literatur von christlichen Quellen, ähnliche Erscheinungen in rhetorischer Prosa, Theologie und Philosophie, Bezugnahme auf christliche Geschichte und Legende in der erzählenden Literatur des Islams, sondern auch auf

den Anteil der Christen an Kunst, Musik und Wissenschaft des arabischen Kulturkreises, christliche Münzprägung und Epigraphik beziehen sich u. A. die Fortsetzungen von Cheikhos *النصرانية وأدبها* (بين *عرب الجاهلية*) (*Le Christianisme et la Littérature Chrétienne en Arabie avant l'Islam*) M. XVIII 149—154. 225—230. 269—282. 377—383. 539—543. 607—613. 788—791. 946—951. 1007—1012. XIX 55—64. 146—151. 226—230. 303—308. 385—388. 460—462. 618—624. 705—709. 778—784. 849—854. 922. Eine zusammenfassende Behandlung erfuhr *La civiltà Bizantina* durch Turchi (Turin 1915. — VII, 327 S.). Eine *Sozial- und Kulturgeschichte des Byzantinischen Reiches* von Roth (Berlin-Leipzig 1919. — 112 S. = *Sammlung Götschen*. Nr. 787) soll besprochen werden. Eine Arbeit von Wagner über *Die Beziehungen des Griechentums zu Sardinien und die griechischen Bestandteile des Sardischen* BNGJb. I 158—161 stellt einen wertvollen Beitrag zur richtigen Einschätzung der kulturgeschichtlichen Bedeutung der byzantinischen Herrschaft über die Insel dar. Nicht minder findet sich Wertvolles zur Kenntnis der frühmittelalterlichen Mischkultur Süditaliens bei Loew *The Beneventan script. A history of the south Italian minuscule* (Oxford 1914. — XIX, 394 S.). *Аѳонскіе документы* (Die Athosurkunden) werden durch Bezobrazov VO. I. 1 Abt. 53—78 auf die Aufschlüsse untersucht, die sich aus ihnen u. A. über bäuerlichen Grundbesitz und Leibeigenschaft ergeben. Ohne erschöpfende Beherrschung der einschlägigen älteren Literatur verfolgt eine Jenenser Dissertation von Bourlotos *Die Entwicklung des griechischen Erziehungs-Schulwesens seit der Einnahme Konstantinopels* (Weida i. Th. 1916. — 128 S.). Die engen Verbindung christlicher und muhammedanischer Bevölkerungselemente im Ostjordanlande und anderen Teilen Syriens empfiehlt es, hier Ausführungen zu verzeichnen, die M. XVIII 96—106. 184—191. 256—268 *الحقوق البدوية في شرقی الاردن* (*Le droit bédouin dans la Transjordanie*), 561—570. 655—664 *الارواح في شرقی الاردن* (*Le culte des Esprits dans la Transjordanie*) und 900—915 *المزارات في شرقی الاردن* (*Les Sanctuaires bédouins de la Transjordanie*) durch Salman bzw. 455—464 *العوبة عند البدو في السوریا* (*Le droit pénal chez les Bédouins de la Syrie*) und *Anthropos* XII/XIII 134—143 *Mariage au Nord du Liban*, durch Safi sich gewidmet sahen. In diesen Kreis gehört es ferner, wenn Dalman *Zum Tanz der Tochter der Herodias* Pjb. XIV 44ff. vergleichend heutige Landessitte Palästinas heranzieht oder NNM. LXIV 13—20 mit *Nachwort* durch denselben Gelehrten *Das Leben eines Aussätzigen in Palästina von ihm selbst erzählt* vorgeführt wird. — Folklore: Über *Die Kopfbedeckung der Morgenländer* sind Bemerkungen von Schwabacher DLvZ. IX 212f. zu verzeichnen. Miscellen von Bees *Zum Ostrakon aus Eschmunein mit einem Bindezauber* BNGJb. I 157 und von Ganszyniec *Zu den magischen For-*

meln in griechischer Sprache bei dem lateinischen Ps.-Theodorus Priscianus bezw. *Zu Ps.-Theodorus Priscianus* ebenda II 153. 290 bringen überzeugende Deutungen einzelner Stellen folkloristischen Textes. *Astrologisches aus syrischen Handschriften* hat Furlani ZDMG. LXXV 122—128 an Auszügen aus einem syrischen Texte der griechischen Danielapokalypse und einem Ezra zugeschriebenen Vorzeichenbuche, ans Licht gezogen, die beide unmittelbar aus dem Arabischen geflossen sind. Durch Worrell wurden ZA. XXIX, 85—141 *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, die, ebenda XXIII 149—183. XXIV 59—96 begonnen, ein reiches einschlägiges Textematerial in Übersetzung erschließen, zu Ende geführt. *Neue Texte im aramäischen Dialekt von Maṭlāla*, die Einblicke in das dortige Volksleben gewähren, hat Bergsträsser im Frühjahr 1918 in Damaskus aufzunehmen Gelegenheit gehabt, und zusammen mit einem schon 1914 aufgenommenen Stücke ZA. XXXII 103—163 herausgegeben und übersetzt. *Kaukasische Märchen* wurden durch Dirr *Ausgewählt und übersetzt* (Jena 1920. — XI, 294 S.). *Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde* von Förster, *Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen u. Literaturen* CXXXIV 264—293 ziehen zur Erläuterung einer Ausgabe des zweiten altenglischen Traumbuches auch die byzantinischen Traumbücher des Astrampsychos, des Patriarchen Nikephoros und des Ps.-Daniel bei.

III. Geschichte. — Quellenkunde: *Zu den „Texten zur Geschichte des Montanismus“* die er in den Kleinen Texten veröffentlichte, hat Bonwetsch MWV. 79—82 fördernde Bemerkungen geboten. Bei Grenfell-Hunt *The Oxyrhynchus Papyri. Part XIV* (London 1920. — XIV, 244 S., 3 Taf.) sind an den Nrn. 1774f. zwei Briefe von Christen des 4. Jhs. mit den Formeln: ἐν κρυπτῷ χαίρειν und τὸ προσκύνημά σου ποῖω — — παρὰ τῷ δεσπότῃ θεῷ ediert. Ph. Meyer hat uns unter dem Titel *Juristische Papyri* eine wertvolle *Erklärung von Urkunden zur Einführung in die juristische Papyruskunde* (Berlin 1920. — XX, 380 S.) geschenkt, wobei an den Nrn. 10ff. 21. 39. 51f. 88. 99 auch Urkunden der byzantinischen Periode aufgenommen sind. Die amtliche Schutzmarke der beiden byzantinischen Kairiner Papyri 67751 und 67316 steht bei Bell *The Greek Papyrus Protocol* JHSt. XXXVII 56ff. in Rede. Allgemein werden die Papyri neben einigem anderen Material zur Kenntnis der byzantinischen Verwaltung des 7. bis 9. Jhs. durch Uspenskij als Новая струя вносящая оживление въ историю Византии (Eine neue das Studium der byzantinischen Geschichte belebende Quelle) VVr. XXII 1—12 gewürdigt. *Ein Stück Klosterinventar auf einem byzantinischen Papyrus*, das Kurth BNJb. I 142—147 veröffentlicht hat, nennt Sticharien aus der Paramentenkammer eines Klosters des Erzengels Gabriel. *Koptische Papyri*, deren mustergültige Bearbeitung durch Hengstenberg *Beiträge zur Forschung. Studien*

u. Mitt. aus d. Antiquariat Jacques Rosenthal, München. 1. Folge. 3. Heft (München 1914). 92—100. 1*—21* erfolgte, sind neben einem Fluchpapyrus des 7. einige Briefe und drei Rechnungszettel des 5. bis 8/9. Jhs. Ein koptischer Ehevertrag, wohl aus dem J. 1208, den Möller ZÄgSAk. LV 67—74 ediert, übersetzt und mit den wenigen bisher bekannten gleichartigen Urkunden verglichen hat, interessiert besonders durch seine zahlreichen Bibelzitate, namentlich die zusammenhangslos an die Spitze gestellten Texte Jo. 1, 1—4. 6—7. 9. 14 und Hebr. 1, 1—3. Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa, die in drei Hss. zu Turin, Rom und Paris vorliegen, hat Haase erstmals Übersetzt und untersucht (Paderborn 1920. — X, 123 S. = Studien zur Geschichte u. Kultur d. Altertums X. 4), wobei sich ergab, daß die unmittelbar zweifellos unechten angeblichen Akten in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. auf Grund verlorenen griechischen Materials erwachsen sein dürften. Коптскіе акты третьяго вселенскаго собора (Die koptischen Akten des dritten ökumenischen Konzils) wurden durch Ljaščenko TAK. 1914 März 393—419, Juni 208—247, Juli-Aug. 392—476, 1915 Juli-Aug. 400—434. Der 491—520 nach der deutschen Übersetzung von Kraatz ins Russische übertragen Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431 bietet eine 137 Nrn. enthaltende griechische Hs. in Athen mit der Schwartz (München 1920. — 121 S. = Abhdl. d. Bayr. Akad. d. Wissensch. Philos.-philol. u. histor. Klasse XXX. 8) bekannt macht. Als Eine gefälschte Urkunde aus dem Rechtsstreit zwischen Aquileia und Grado hat Stein BNgJb. II 98—111 die angebliche lateinische Übersetzung eines Dokuments der Kaiser Leo d. Isauriers und Konstantins V. aus dem Oktober einer 11. Indiktion erwiesen und eingehend erörtert. Письмо патриарха Константинопольскаго Теофилакта ппрю Болгарин Петру (Der Brief des Konstantinopolitanischen Patriarchen Theophylaktos an den Bulgaren-Zar Peter), den Petrovskij RSLAP. XVIII 3. 356—372 in griechischem Original und in russischer Übersetzung bekannt macht, eine aus den JJ. 933—956, nicht erst aus der Zeit des Alexios I. Komnenos stammende wertvolle Geschichtsquelle, gibt dem Adressaten Anweisung zur Behandlung der bulgarischen Manichäer. Aus dem Brevion der Klosterdiataxis des Michaël Ataleiates vom J. 1077 hat Bees BNgJb. I 384f. an der Beschreibung eines das Bild des Heiligen bietenden Reliquiars in Flügelaltarform und der Erwähnung einer Minuskelhs. seiner Biographie Weiteres zum Kult des heiligen Artemios ans Licht gezogen. Zum Schriftstück des Patmosklosters vom J. 1261 (= Miklosich-Müller, Acta et Diplomata VI 207 f.) bietet derselbe ebenda 130 eine Textverbesserung. Über Le typicon du monastère de Lips à Constantinople, Stiftungsbrief und Regel der Kaiserin Theodora, Gemahlin Michaels VIII, für dieses von ihr erneuerte Kloster handelt Dele-

haye AB. XXXVIII 388—392. Heisenberg bietet *Aus der Geschichte und Literatur der Palaeogenzeit* (München 1920. — 144 S. 4 Taf. = Sb.BAW. 1920. Nr. 10) 25—33 Untersuchungen *Zu den Urkunden von Monembasia*, die, von Kaiser Andronikos II. dem dortigen Metropolitcn ausgestellt, sich heute in Athen befinden, und veröffentlicht 33—81 mit eingehender Erläuterung *Ein Protagma des Kaisers Michael VIII. Palaeologos. Le privilège de Mohammed II. pour la ville de Péra* hat Jorga ARBSH. III 11—32 im griechischen Original und einer doppelten alten venetianischen Übersetzungen zusammen mit einigen anderen von dem gleichen Sultan ausgestellten griechischen Urkunden herausgegeben. *Ὁ κώδιξ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας Ἀνδρου καὶ Σύρου*, mit welchem Bees VVr. XX 1. Abt. 208—246 näher bekannt macht, Nr. 2081 der Nationalbibliothek in Athen, enthält Dokumente zur Geschichte des fraglichen Doppel-Erzbistums. *Zu den Athosurkunden* von Zographou, Esphigmenou, Batopedi und Pantokratoros bringt Kurtz ebenda XXI 3. Abt. 74—89 Nachträge. Von weiteren *Actes de l'Athos* haben Petit-Korablev (V. 2, Petrograd 1915) an *Actes de Chilandar* 95 slavische Aktenstücke und das Register der griechischen, dagegen Regel-Kurtz-Korablev (VI. Petersburg 1914. — IV, 50 S.) an *Actes de Philotee* 14 griechische Nrn. veröffentlicht. *Δουκικά διαγράμματα, πατριαρχικά σιγίλλια καὶ γράμματα Χρυσοπηγῆς* d. h. des kretischen Klosters der Ζωοδόχος Πηγὴ τοῦ Χαρτοφύλακος aus den JJ. 1580—1793 wurden durch Xanthoudiades ChrKr. II 195—236, wertvolle *Τουρκικά ἔγγραφα ἀφορῶντα τὴν ἱστορίαν τῆς Χίου* durch Mavropoulos (Athen 1920. — IV, 333 S.) der Forschung zugänglich gemacht. Письмо князей-крестносецевъ къ папѣ Урбану II. (Der Brief der Kreuzfahrerfürsten an Papst Urban II.) vom September 1098 und die zahlreichen Unwahrscheinlichkeiten dieses Stückes sind von Dobiaš-Roždestvenskaja in *Sborník* zu Ehren von N. Karjejev (Petrograd 1914) 30—43 besprochen. *Die Eroberung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer. Von Gottfried von Villehardouin* wurde durch Getz Übersetzt und herausgegeben (Leipzig 1916. — 152 S. = Voigtländers Quellenbücher. 87. Bd.). In dem II. und III. Bande seiner *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano* (Quarrachi 1913f. — VIII, 641 S. 3 Karten bzw. VIII, 496 S.) führt Golubovich seinen Plan einer historischen Bibliographie bis zum J. 1312 durch, wobei zahlreiche Quellenschriften und Aktenstücke in Volltext zum Abdruck gelangen. Griechische Notizen der Hs. Vat. Gr. 840 sind Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV. вѣка (Die V. H. Beneševič'schen Bruchstücke zur Geschichte der russischen Kirche des 14. Jhs.) aus der Zeit des russischen Metropolitcn Theognostos um 1330, die Priselkov-Vasmer IRSLAP. XXI 1, 48/75 mit reichen erklärenden Anmerkungen

edieren und übersetzen. Eine bisher unbekannte Beschreibung Rußlands durch Heinrich von Staden aus der Zeit Iwans des Schrecklichen hat Bär HZ. CXVII 229—252 aus dem Staatsarchiv zu Hannover ans Tageslicht gezogen. In 2 Bänden von de Thalléczy-Jireček-de Sufflay vorgelegte *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* (Wien 1913 bzw. 1918 XXXVII, 292 S. u. XXVIII, 300 S.) entfallen auf die J.J. 344—1343. Der I. Teil der von Jorga publizierten *Documente grecești privitoare la istoria Românilor* (Bukarest 1915.) entstammt der Zeit zwischen 1320 und 1716. اثر قدیم البطربرک اغناطیوس جرّوه (*Un document inédit du Patriarche Ignace Jaroué*) wurde an einem Schreiben desselben vom 3. Juni 1785 durch Cheikho M. XVIII 297 ff. aus einer Pariser Hs. ediert. *Deutschland und Armenien 1914—1918* betitelt sich eine höchst wertvolle *Sammlung diplomatischer Aktenstücke* (Potsdam 1919. — LXXX, 541 S.) zu den Armeniergreueln von Lepsius. *Ein Blatt aus der Leidensgeschichte der orientalischen Christen* entrollt HL. LXIII 171—180 A. Dunkel durch Übersetzung eines erschütternden Berichtes über die Untaten der Türken in Urmia im Hochsommer 1918 aus der Feder des chaldäischen Bischofs von Salmas Mgr. Jos. Emmanuel Thomas und eines syrischen Briefes aus Teheran vom 20. Mai 1917. — Chronologie: Von Ginzels *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker* ist der III. Band (Leipzig 1914. — VII, 445 S.) der *Zeitrechnung der Makedonier, Kleinasier und Syrer, der Germanen und Kelten, des Mittelalters, der Byzantiner (und Russen), Armenier, Kopten, Abessinier* und der *Zeitrechnung der neueren Zeit* gewidmet, mit seinen gediegenen einschlägigen Ausführungen also für das christlich-orientalische Studiengebiet von höchster Bedeutung. Im einzelnen hat Lebedev VVr. XIX 1. Abt. 152—187 Еще о циклѣ псевдо-Анатолія (Noch einmal über den Zyklus des Ps.-Anatolios) gehandelt. Ebenda 188—223 wurde von ihm Циклъ Анатолія лаодикійскаго по В. В. Болотову (Der Zyklus des Anatolios von Laodikeia nach V. V. Bolotov) erörtert und VO. I 1. Abt. 83—103 Еще объ Анатолія и псевдо-Анатолія (Noch etwas über Anatolios und Ps.-Anatolios) ausgeführt. — Allgemeine und Profangeschichte: Von Roths kleiner *Geschichte des byzantinischen Reiches* ist eine 2. verb. Auflage (Berlin-Leipzig 1919. — 171 S. = *Sammlung Götschen* Nr. 190) erschienen, die einen entschiedenen Fortschritt über die vor 16 Jahren herausgekommene 1te bedeutet. Diehl hat unter dem Titel *Byzance, grandeur et décadence* (Paris 1919. — 348 S.) mit einer nur ihm eigenen Meisterschaft die treibenden inneren Kräfte der byzantinischen Geschichte herausgestellt und in einer *Histoire de l'Empire Byzantin* (Paris 1920. — XI, 239 S., 15 Taf., 4 Karten) nicht minder vorzüglich vor allem die Kaisergeschichte zur Darstellung gebracht. Auf die Zeit

von 395 bis 802 erstreckt sich der in zweiter Ausgabe vorliegende I. Band der *Лекции по истории Византии* (Vorlesungen über die Geschichte von Byzanz) von Šestakov (Kasan 1915. — 437 S.). *Historisch-geographische Studien über bithynische Siedelungen* von Sölch BNgJb. I 263—337 behandeln auf erdkundlicher Grundlage mit gediegenster Gründlichkeit die Geschichte der Städte *Nikomedia*, *Nikäa*, *Perrha* in byzantinischer wie in der Türkenzeit. Miller behandelt JHSt. XXXVII 184—194 in einem Überblick die Geschichte von *Valona* auch in den Zeiten byzantinischer Herrschaft bis 1081, 1084 bis 1204, 1297—1345 und unter der anschließenden serbischen bis 1417. Neben Leclercqs Artikel *Constantin* DACL. III 2622—2695 tritt RH. CXIX 241—272 ein Aufsatz von Bréhier über *La fondation de Constantinople* und die bei ihr für Konstantin maßgeblich gewesenen Motive. *Sulle stragi di Constantinopoli succedute alla morte di Costantino il Grande*, die Ermordung der flavischen Familie im Sommer 337, die Konstantios nicht zur Last gelegt werden dürfe, handelt Olivetti, *Rivista di filologia* XLIII 67—97. Wegen der Mitberücksichtigung auch, ja vielfach vor allem der Zeit des christlich gewordenen Imperiums ist hier an dem zweibändigen Werke Insters über *Les juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale* (Paris 1912. — XVIII, 510 bzw. VIII, 338 S.) einer weit ausgreifenden Arbeit von höchster Gediegenheit zu gedenken. Von Lammens werden M. XIX 49—55 als Zeugnisse für *العلاقات الأولى بين فرنسية وسورية* (*Les premières relations entre la France et la Syrie*) die Syrerkolonien behandelt, die in altchristlicher und frühmittelalterlicher Zeit in Gallien bestanden. Eine *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung* von Große (Berlin 1921. — XVI, 346 S.) bringt den ersten Versuch einer genügenden Gesamtdarstellung auch des frühbyzantinischen Heerwesens und seiner Entwicklung. Anregende *Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux IV^e et V^e siècles* von Babut RH. CXIV 225—260. CXVI 225—293 behandeln die vielfach verwickelten einschlägigen Fragen besonders bezüglich der „protectores“. Sehr sorgfältige und für die Chronologie des justinianischen Gotenkrieges ertragreiche *Untersuchungen zur ostgotischen Geschichte* hat eine Dissertation von Körbs (Jena 1913. — VIII, 112 S.) angestellt. Nicht in den Alpen, sondern in den asiatischen Provinzen des byzantinischen Reiches sind, wie Haury BBGw. LI 18ff. zeigt, nach dem Zeugnis des Agathias *Die letzten Ostgoten* umgekommen. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus* von Stein (Stuttgart 1919. — VIII 199 S.) beziehen sich auf den Perserkrieg der JJ. 565—572 und die Entwicklung, welche zu demselben

geführt hatte, die Beziehungen zum Westen in den JJ. 572—582, die Entstehung der Themenverfassung, das byzantinische Budget, die Entstehung der Logothesen sowie aus dem Bereiche des frühbyzantinischen Staatsrechts auf die Caesarenwürde, das Amt einer von dem gleichnamigen Reichsfinanzministerium zu unterscheidenden Comitiva sacrarum legationum, dasjenige des Quaestor Iustinianus exercitus und das Verhältnis von Staatseigentum und Grundbesitz. Als eine der bäuerlichen Form des letzteren auferlegte Steuer wird von Bezobrazow *Sbornik* zu Ehren von N. Karjejev 92—98 Воздушная подать (Das Aërikon) begriffen. Обь отношеніяхъ евреевъ къ правительству Восточной Римской Имперіи въ 602—634 гг. по Хр. (Über die Beziehungen der Juden zur Regierung des Oströmischen Reiches in den JJ. 602—634 n. Chr.) verbreitet sich Blejk ChrV. III (2) 175—194. Осада Константинополя аварами и славянами въ 626 г. (Die Belagerung Konstantinopels durch die Avaren und Slaven im J. 626) wurde von Tevjašov JMVa. LII 229—235 kurz geschildert. Über *The brothers of the emperor Constantine IV.*, die zwischen 16. Sept. und 13. Dez. 681 abgesetzt wurden, handelt Brooks EHR. XXX 42—51, während er ebenda XXXI 250f. in einer Notiz über *The emperor Leo V. and Vardan the Turk* zeigt, daß ersterer ein naher Verwandter des letzteren war. Zur *Geschichte Amalfis* in der byzantinischen Zeit schließt Hofmeister BNgJb. I 94—127 an eine allgemeine Orientierung über die Stellung der Stadt im byzantinischen Reiche die Verarbeitung des urkundlichen Materials über die Comites, Präfecten und Herzöge aus der Zeit zwischen 839 und 1100 an. Von Jenal wird HJb. XXXVII 285—352 *Der Kampf um Durazzo 1107—1108 mit dem Gedicht des Tortarius* (Cod. Vatic. Regin. 1357) behandelt. Steht hier der Zug Bohemunds von Tarent gegen Alexios I. in Rede, so ist Уклонъ консервативной Византіи въ сторону западныхъ вліяній (Die Hinneigung des konservativen Byzanz zu okzidentalischen Einflüssen) in der Zeit Manuels I. Komnenos durch Uspenskij VVr. XXII 21—40 erörtert werden. In seinem Venedig-Buche *Une république patricienne. Venise* (Paris 1915. — VIII, 316 S.) hat Diehl einleitend auch das Bild der venetianischen Orientpolitik gezeichnet, die seit den Tagen der Kreuzzüge so schwer in die Geschicke des östlichen Kaiserreiches eingriff. Speziell *La politique vénitienne dans les eaux de la Mer Noire* ist ARBSH. II 289—370 Gegenstand einer Arbeit von Jorga. *Els governs de Matheu de Moncada y Roger de Lluria en la Grecia Catalana* brachte Rebió y Lluich *Institut d'Estudis Catalans. Anuari* IV 3—58 zu Darstellung. Изъ византийскаго захолустья XIII вѣка (Aus einem byzantinischen Krähwinkel des 13. Jhs.), dem Despotat Epirus, zeichnete Černousow (Petersburg 1914. — 21 S.) Bilder, in deren Mittelpunkt die Gestalt des Metropolitens Johannes Apokaukos

steht. *Un empereur de Byzance à Paris et à Londres*, dem Schlumberger ein Schriftchen (Paris 1916. — 58 S.) gewidmet hat, ist der Paläologe Michaël VIII. Die *Prise de Saint-Jean d'Acre en l'an 1291 par l'armée du sultan d'Egypte als Fin de la domination franque en Syrie après les dernières croisades* ist Gegenstand einer zweiten Veröffentlichung desselben Autors (Paris 1914. — 66 S.). Die den Untergang des byzantinischen Reiches vorbereitende Entwicklung des Aufstiegs der osmanischen Macht, *The foundation of the Ottoman empire*, verfolgt *A history of the Osmanlis up to the death of Bayezid I. (1300—1403)* von Gibbons (Oxford 1916. — 379 S.). Die Witwe und die Söhne des Despoten Esau von Epirus betreffen BNJb. I 1—16 in das Ende des 14. und den Anfang des 15. Jhs. führende Beiträge zur Geschichte von Epirus im Mittelalter, mit urkundlichen Beilagen aus den serbischen Hss. des Athos und aus dem Archiv von Ragusa, eine posthume Gabe des am 10. I. 1918 verstorbenen Jireček. *La siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453* behandelte wieder Schlumberger (Paris 1914. — III, 371 S.). Eine *Quatrième* und *Cinquième série* von *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle* Jorgas (Bukarest 1915. — VI, 379 bzw. 351 S.) entfallen auf die JJ. 1453—1476 und 1476—1500. Передача Андреемъ Палеологомъ своихъ правъ на Вусантию Французскому каролу Карлу VIII. (Des Andreas Palaiologos Übertragung seiner Rechte auf Byzanz an den französischen König Karl VIII.) besprach Vasiljev *Sbornik* zu Ehren von N. Karjejev 273—279. Lammens' *La Syrie: Précis historique*, wovon der *I^{er} Vol.* (Beirut 1921. — IX, 279 S.) erschien, wird nach Abschluß der Publikation besprochen werden. Den *Traditions Françaises au Liban* ist Ristellhuber (Paris 1918. — 314 S.) nachgegangen, nachdem noch vor dem Kriege Ghaleb (Avignon 1919. — 217 S.) über *Le Protectorat religieux de la France en Orient* geschrieben hatte. Von Popruženko werden VVr. XXII 253—280 in einem zusammenfassenden Gesamtüberblick *Славяне и Бизантия* (Die Slaven und Byzanz) in ihren Beziehungen verfolgt. Speziell in die Zeit der Zaren Boris und Symeon führt eine Arbeit von Weingart über *Bulhari a Carhrad pred tistiletim* (Die Bulgaren und Byzanz vor tausend Jahren), Programm d. böhmischen Staatsgymnasiums in Prag III für 1914/5 (Prag 1915. — 28 S.). Русско-византийскіе договоры (Die russisch-byzantinischen Verträge) sind Gegenstand einer umfangreichen Veröffentlichung von Mejčik JMva. LVII 349—372. LIX 292—317. LX 132—163. LXII 89—127. LXVI 57—82. LXIX 26—46. Über *Origine ed evoluzione storica delle nazioni balcaniche* liegt eine solche von Pernice (Mailand 1915. — XVI, 628 S.) vor. Den *Fondations des princes roumains en Épire, en Morée, à Constantinople, dans les îles et sur la côte d'Asie*

Mineure ist eine Untersuchung von Jorga ARBSH. II 241—269 gewidmet, dem heutigen *Neugriechenland* eine liebevolle Schilderung von der berufenen Hand Heisenbergs (Leipzig-Berlin 1919. — 128 S. = *Aus Natur und Geisteswelt*. 613. Bändchen), die ein geschichtlicher Rückblick auf die Entwicklung seit dem Befreiungskampfe eröffnet. — Kirchengeschichte: Knöpflers *Lehrbuch der Kirchengeschichte* liegt in 6. Aufl. (Freiburg i. B. 1920. — XXV, 862 S.) vor. Arnold hat *Die Geschichte der alten Kirche bis auf Karl den Großen in ihrem Zusammenhange mit den Weltbegebenheiten kurz dargestellt* (Leipzig 1919. — XVI, 284 S.) und damit eine eigenartige und anziehende Leistung geschaffen. Ein Überblick über *Le grandi crisi del Cristianesimo antico* von Buonaiuti RTStFR. I 257—268 führt in glänzender knapper Zusammenfassung die innere Entwicklung des Christentums der drei ersten Jhdte. vor. Von Dickmann wird KM. XLVIII 142—145 an Antiochia ein *Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit* gewürdigt. *Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der Schüler*, werden durch Larfeld (München 1914. — V, 186 S.) in eindrucksvoller Deutung des Papiasfragments bei Eusebios Kgesch. III 39 § 3f.) unterschieden. *Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens* sucht Weber (Würzburg 1920. — 41 S.) ausgehend von Apg. 16, 6 und 18, 23 zu bestimmen. Eine Arbeit von Faulhaber über *Die libelli in der Christenverfolgung des Kaisers Decius* ZKT. XLIII 439—466. 617—656 geht natürlich auch an den einschlägigen ägyptischen Urkunden nicht achtlos vorüber. Buonaiuti untersucht RTStFR. II 65—70 unter dem Titel *Il segreto di Giuliano* die Gründe, aus welchen der Versuch einer heidnischen Restauration scheitern mußte. Eine *Βιογραφία αγίου Κυρίλλου επισκόπου Ιεροσολύμων* hat Thermeles NS. XV 1—49. 153—167. 303—341 entworfen, über القديس ايرونيμος والشرق (St. Jérôme et l'Orient) Cheikho M. XVIII 961—968 gehandelt. *Proklos von Konstantinopel betrifft Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts* von Bauer (München 1919. — XII, 148 S.), der sich durch die Sorgfalt der allseitigen Behandlung seines Gegenstandes und klug abwägendes Urteil empfiehlt. Къ вопросу о датѣ возвращенія Креста Господня въ Іерусалимъ мзъ персидскаго плѣна (Zur Frage nach dem Datum der Rückkehr des Kreuzes des Herrn aus der persischen Gefangenschaft nach Jerusalem) entscheidet sich Kulakovskij (Charkov. 1913. — 15 S.) gegen 629 für das J. 630. *Die Abstammung des ökumenischen Patriarchen Germanos I.* anlangend begründet Stein Kl. XVI 207 die Annahme, daß er ein Großneffe Justinians I. gewesen sei. Von Rossejkin wurde BV. 1914, Juli-Aug. 553—668, Sept. 144—201 Первое правление Фотія патриарха К-польскаго (Die erste Amtstätigkeit des Patriarchen Photios

von Konstantinopel), ebenda 1915 Jan. 122—157 Окружное послание Фотія патриарха К-польскаго (Das Rundschreiben des Patriarchen Photios von Konstantinopel) und Febr. 365—394 Константинопольскій соборъ 867 года (Das konstantinopolitanische Konzil des Js. 867) behandelt. Durch Sokolov wurden JMVa. LVIII, 4. Abt. 18—54. 55—83 in ihren Schicksalen Патриархія и храмъ въ К-поль отъ второй половины XV вѣка до настоящаго времени (Das Patriarchat und die Kirchen in Konstantinopel von der zweiten Hälfte des 15. Jhs. bis auf unsere Zeit) verfolgt. Über Nifon II. patriarchul Constantinopolului (Patriarch Niphon II. von Konstantinopel) hat Popescu AAR. 2. XXVI 737—798 unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Rumänien eine Studie geliefert. Die lokale Kirchengeschichte der byzantinischen Welt anlangend hat einerseits David Zur Kirchengeschichte von Ankyra (Angora) in Galatien HL. LXIII 152—171. LXIV 7—15 sorgfältige Zusammenstellungen geboten und Bees, Kirchliches und Profanes vom nachchristlichen Platäa erörternd, in einer Jubiläumsschrift f. Prof. Lehmann-Haupt (Wien 1921) 214—224 durch Aufhellung der Geschichte des Bistums Plataiai in den frühchristlichen Jhdten mit gewohnter Belesenheit und methodischer Sicherheit einen Beitrag geliefert. Andererseits wurde eine Dissertation von Wellehofer über Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien (c. 1155—1233), sein Leben und seine Stellung im Despotat von Epirus unter Michael Doukas und Theodoros Komnenos (München 1913. — VIII, 69 S.) durch einen dankenswerten Rückblick auf die ältere Kirchengeschichte von Naupaktos eingeleitet. Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'Empire Romain verfolgt eine gründliche Verarbeitung des gesamten einschlägigen Quellenmaterials durch Zeiller (Paris 1918. — IV, 667 S.) bis in die Zeit Gregors d. Gr. Les origenes du christianisme chez les Gots sehen sich durch Mansion AB. XXXIII 5—30 wenigstens eine sorgfältige Übersicht über die Quellen und deren Aussagen gewidmet, wobei die Passion des gotischen Martyrs Sabas, der Basileios-brief Nr. 165 und das Martyrium der am 29. Oktober gefeierten orthodoxen gotischen Martyrer besondere Berücksichtigung erfahren. Uffilas Ende datiert eine nicht nur dieses betreffende, sondern das Gesamtbild der Wirksamkeit des Mannes zeichnende Germanistisch-kirchengeschichtliche Studie von Müller ZDA. LV 76—147 ins J. 382. Die altpersische Missionskirche und ihre Geschichte läßt in einer an weitere Kreise sich richtenden Darstellung Ein geschichtlicher Überblick von Lübeck (Aachen 1918/19. — 131 S.) vor dem geistigen Auge des Lesers erstehen. Къ вопросу о іерусалимскомъ происхожденіи Грузинской церкви (Zur Frage nach dem jerusalemischen Ursprung der georgischen Kirche) liegt eine Untersuchung von Kekelidze SOPg. XXV Heft 3f. vor. Die religiöse Frage in Südslawien beleuchtet Heidal TPQs.

LXXIV 457—462 anläßlich der Wahl eines ersten orthodoxen Patriarchen der nationalen Gesamtkirche Jugoslaviens nicht ohne einen Rückblick auf Entstehung und Geschichte der einzelnen slavischen Nationalkirchen zu werfen. Entsprechend verfolgt eine mehr geschichtsphilosophisch orientierte Studie über *Kirche und Staat bei den Slawen* von Seifert HL. XVIII 2. 142—155 wenigstens ganz knapp auch die Hauptdaten des geschichtlichen Verlaufes der Dinge in der „orthodoxen“ Welt vom 6. Jh. bis zur Begründung der Dynastie Romanow in Rußland. *Les conditions de politique générale dans les quelles furent fondées les églises roumaines au XIV—XV siècles* wurden durch Jorga ARBSH. I 124—153 untersucht. Auf dem Gebiete der neueren Geschichte der arabophonen Christenheit wurde شهيد الاستانة الكاهن غوميداس الارملی (Le martyre du prêtre Goumidas (1707)) M. XIX 828—834 durch Cheikho und تنصير الامراء السعديين في لبنان (La conversion au catholicisme des Emirs Chéhat et Bellamin) im 18. Jh. ebenda XVIII 543—552 durch Malouf behandelt. Patriarch Maximos III. Mashum und seine in die J.J. 1833—1835 fallende Amtstätigkeit führt kaum ohne eine gewisse Überschätzung seiner Bedeutung Ein Ausschnitt aus der neueren Geschichte der griechisch-melchitischen Kirche von Lübeck (Aachen 1918. — 139 S.) vor. Von einer 'Ιστορία της 'Εκκλησίας της 'Ελλάδος von Papadopoulos erschien Τομος Α'. 'Ιδρισις και οργανωσις της αυτοκεφάλου 'Εκκλησίας της 'Ελλάδος (Athen 1920. — 455 S.). Unter den Maroniten wirkte der zu Anfang des 15. Jhs. in Flandern geborene Franziskaner, dem Ausführungen von Lübeck über Bruder Gryphon und der Libanon HL. LXIV 155—160, LXV 75—81 gewidmet sind. Über الطائفة المارونية (Les Maronites et la C^{ie} de Jésus aux XVI et XVII siècles) hat Cheikho M. XVIII 65—69. 300—309. 674—686. 969—976; XIX 138—146. 293—303. 625—630. 758—775 gehandelt. — Konziliengeschichte: Über Соборы древней церкви эпохи первых трехъ вѣковъ (Die Konzile der alten Kirche während der ersten drei Jahrhunderte) ist ein Buch von Prokovskij (Sergijev Posad 1915. — XX, 808 S.) zu nennen. — Geschichte des Mönchtums: 'Ο ἅγιος 'Ιλαρίων ist der Held eines Aufsatzes von Phokylides NS. XV 69—80. 187—192, zu dem ebenda 292ff. Μία ἐπίσκεψις εἰς ἅγιον Σάββαν von Karapiperes sich gesellt. Преп. Θεодоръ исповѣдникъ и игуменъ Студійскій (Der hl. Theodor, Bekenner und Higumenos von Studion) wird durch Dobroklonskij in einem denkbar breitest angelegten Werke behandelt, von dem I. часть. Его эпоха Жизнь и дѣятельность (1. Teil: Seine Zeit, sein Leben und sein Einfluß) (Odessa 1913. — XX, 972, XC, 10 S.) anzuzeigen ist. Eine Note sur S. Joseph Hymnographie von Van den Vorst AB. XXXVIII 148—154 stellt den ersten Versuch einer quellenmäßigen

Darstellung seiner Lebensgeschichte dar. Über *Le mont Athos et les pays roumains* handelt Jorga ARBSH. II 149—213, während ebenda 225—240 als *Fondations religieuses des princes roumains en Orient* von ihm die *Monastères des Météores en Thessalie* gewürdigt werden. Ein Aufsatz über *Russisches Mönchtum* von Wiercinski StZ. XCVIII 204—209 schickt einem Bilde des traurigen Verfalles der hier im vorrevolutionären Rußland herrschte, einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Vorzeit voran. *ظرفة من اخبار دير الشرفة (L'Histoire du Monastère de Charfé)* wurde von Armalé M. XVIII 579—595 gezeichnet. Eine Schrift von Fincham über *The Order of the Hospital of St. John of Jerusalem and its Grand Priory in England* (London 1916. — X, 88 S., 22 Taf.) eröffnet eine Geschichte des Johanniterordens in England durch einen Blick auf seine Entstehung und Blüte in der palästinensischen Heimat. Ein Rückblick auf 700 Jahre *Missionstätigkeit des Franziskanerordens* von Rieck ist in *Die Franziskaner-Missionen* XIII 4—8, eine Zentenarbetrachtung von Lemmens über *St. Franziskus im Orient und die Wirksamkeit unseres Ordens im Heiligen Lande* ebenda 8—14 erschienen *الرسالة الفرنسيسية وشهداؤها في الولاية الخلبية (Les derniers Martyrs Franciscains dans le Wilayet d'Alep)* wurden durch Cheikho M. XIX 206 bis 214 gefeiert. Über *Les Jésuites dans les Etats Barbariques Algérie et Maroc* handelt von Charles ein *Ouvrage posthume publié par Rosette* (Paris 1920. — VI, 136 S.), woraus zwei Kapitel über *صفحة سلطان يسوعى: المولى محمد العباس (Une page de l'Histoire de Tunis: la conquête de Madira 1551)* und *سلطان يسوعى: المولى محمد العباس (Une Sultan Jésuite Moulay Muhammed 'Abbas Sultan de Fez)* M. XIX 215—220 bzw. 220—225 auch in arabischer Übersetzung erschienen. — Gegenwart: *Palästina und der Weltkrieg* werden von Hoppe NNM. LXIII 28—40. 69—80. 140—155; LXIV 31—47, *Der Zusammenbruch der türkischen Streitkräfte in Palästina* wurde von demselben ebenda LXIII 23—25 behandelt. Schmitz erzählt HL. LXIV 117—120 von den Schicksalen, welche *Tabgha im Kriege* hatte. *Das Christentum in Palästina und der Krieg* sind Gegenstand einer Betrachtung von Schmidt Pjb. XV 45—64. *Von Haifa nach Berlin führen Rückzugserinnerungen* von Moderow NNM. LXIII 15—23. Wie er *Auf Urlaub im St. Paulushospiz* weilte, erzählt Schmitt diel HL. LXIV 166ff. *لبنان في الحرب (Der Libanon im Kriege)* ist Gegenstand einer zweiteiligen Darstellung von Jamin (Beirut 1919f. — 186 bzw. 238 S.). *شهيذا لبنان: فيليب وفريد الخازن (Les deux martyrs du Liban, les Cheikhs Philippe et Farid Khazen)*, die 'Abdallah Khoury M. XIX 401—408 feiert, haben am 6. VI. 1917 den Tod gefunden. Unter dem Titel *Deutschland und Armenien* gibt Weber Hl. XVII 13—25 hauptsächlich, doch nicht ausschließlich auf Grund der Lepsius'schen

Quellenpublikation einen Überblick über den Verlauf der Armeniengrenel der Kriegszeit. *Licht in der Armenierfrage* zu schaffen bemüht sich HL. LXIV 16—37 auch Karge. *Die Wahrheit über Armenien* stellt Veith KM. XLVIII 25—28 dahin fest, daß die Schuld an den entsetzlichen Geschehnissen ausschließlich die Türken treffe, während deutscherseits man sich manches Verdienst um die Rettung der dem Tode Entronnenen beilegen dürfe. Einen Beitrag zur Geschichte der traurigen Vorgänge bietet daneben Arakelian الطريق الارمني ونجاته من الانراك (*Comment j'ai échappé aux massacres des Turcs*) M. XIX 375—385. Über die Rolle, welche *Die heiligen Orte bei der Friedenskonferenz in Versailles* spielten, referiert Ad. Dunkel HL. LXIV 160—165. *Der Friede von San Remo und Palästina* und der *Bürgerkrieg in Palästina* erfahren NNM. LXIV 88—94 bzw. 114—122 eine Besprechung durch Hoppe. Die von Vincent RB. 2. XVI 252 ff. mitgeteilten *Nouvelles de Jerusalem* betreffen die Verbesserungen des Stadtbildes unter der neuen englischen Verwaltung und eine Verlegung der zweiten Station der Via dolorosa. Vincent berichtet des weiteren ebenda XVII 265 ff. über die *Organisations scientifiques à Jérusalem*, denen die neue Zeit das Leben schenkte, 267 ff. über *La restauration de l'Éléona* in Gestalt einer glanzvollen Sieges-Votivkirche der französischen Katholiken, 269—272 *À propos de Gethsémani* über ein törichtes Gerede, das sich an den Wiederaufbau des dortigen Sanktuariums knüpfte, und XXIX 577 ff. über die *Inauguration de l'Institut archéologique anglais* in der Heiligen Stadt. Über *Neue Kirchenbauten im Hl. Lande* berichtet Pilgram HL. LXIV 63—69. Weitere *Nachrichten aus dem Heiligen Lande* liegen ebenda LXIII 184—189; LXIV 43—48, 82—95, 130—144, 175—192; LXV 32—48, 82—96, *Aus dem heutigen Palästina* LXIV 70—75, *Nachrichten aus dem Orient* LXIII 189—191 vor. *Der Orient* ist KM. XLVIII 42 f. Gegenstand eines Berichtes von Väth, der sich auf die Nachkriegszeit in Palästina, Syrien und Ägypten erstreckt. Über das Leben der orthodoxen Kirche Palästinas berichten anonyme Εκκλησιαστικά Χρονικά NS. XV 146—162, 221—232, 299—312, 378 ff. Hoppe erörtert NNM. LXIV 20—31 im allgemeinen *Die Zukunft der christlichen Mission in Palästina*. Koch zeigt NO. IV 439 f., welchen Problemen speziell *Die katholischen Missionen im Orient vor ihrer Neugestaltung* gegenüberstehen. Mit welcher Enge des Blickes Schade KM. XLVIII 106 ff. über *Die Zukunft Konstantinopels und die Missionstätigkeit in der Türkei* urteilt, beleuchtet die Tatsache, daß wörtlich von der „Gefahr“ die Rede ist, „daß die Aja Sophia den Griechen als Kultstätte zurückgegeben wird“. *Die deutsch-evangelische Mission in Palästina* betreffen demgegenüber Ausführungen von Hoppe NNM. LXIV 114—122, *Die deutsch-evangelischen Gemeinden in Palästina* und *Das Ende der deutschen Diakonissenarbeit im Orient*

solche von Moderow *Mitt. d. Gustav-Adolf-Vereins* I 112 ff. bzw. von Brunau ebenda 114—118. *Laufende Nachrichten aus dem Missionsgebiete* des deutschen Protestantismus im Orient hat endlich Ulich NNM. LXIII 1—5. 62—66. 105—111; LXIV 1—5. 81—85. 105—112 erstattet. Über *المشاريع الكاثوليكية في حلب* (*Oeuvres Catholiques à Alep*) berichtet Cheikho M. XIX 843—849. *Ἡ θρησκευτικὴ Ζωὴ ἐν Ἀλεξανδρίᾳ* wurde durch Papadopoulos (Athen 1920. — 95 S. = SA. aus der Zeitschrift: *Ἡ Καινὴ Διδαχὴ*) mit besonderer Berücksichtigung des dortigen griechischen Bevölkerungselementes geschildert. — Das Unionsproblem: *Отношение древней Руси къ разделению церквей* (Die Stellung des alten Rußland zur Trennung der Kirchen) wurde durch Sobolevskij *BASP.* 1914. 95—102 erörtert. Populäre Ausführungen von Cheikho über *الرقبة الكردينية والكرادلة الشرقيون* (*Le Cardinalat et les Cardinaux Orientaux*) M. XVIII 161—173 sind hier wegen ihres Überblickes über die wenigen bisherigen orientalischen Träger des römischen Purpurs zu registrieren. *مآثر البابا بنه كنومس الخامس عشر الى الشرق* (*Les actes de Benoit XV. en faveur des Orientaux*) wurden ebenda 60—65 durch Mongin gewürdigt. Über *Die orientalische katholische Kirche in Palästina* erstattet Fr. Dunkel HL. LXV 52—57 Bericht.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Eine *Einführung in das Neue Testament* von Knopf (Gießen 1919. — XII, 394 S.) verbindet mit einer *Bibelkunde des Neuen Testaments* eine Darstellung der *Religion und Geschichte des Urchristentums*, wobei in dem Abschnitt über „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ auch die Religion des Judentums und Griechentums eine knappe und gediegene Behandlung erfährt. Von Frey wird RB. 2. XIII 472—510 *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* dargestellt. *Der Gottesdienst in der Apokalypse* scheint Peschek TPQs LXXIII 496—514 auf einen Zusammenhang zwischen Aufbau und Text des Buches und dem ehemaligen Tempeldienste in Jerusalem hinzuweisen. Ausführungen von Schmiedel über *Das Abendmahl Jesu und das Kiddusch* PMh. XXI 225—239 führen an das Problem des Zusammenhangs der eucharistischen mit synagogaler Liturgie heran. *Das Gebet des Kyriakos*, eine Parallelerscheinung zu dem in die Thomasakten eingelegten Liede von der Perle, deren berichtigter syrischer Text durch Großmann ZNtW. XX 23—35 unter Versuch einer Rekonstruktion des griechischen Originals zur Vorlage gelangt, wird von ihm als ein ursprünglich jüdisches Gebet erwiesen, dessen Wurzel im Volksmärchen läge. Von Zunz's Standwerk über *Die synagogale Poesie des Mittelalters* wurde eine *Zweite nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte und durch Quellennachweise vermehrte Auflage im Auftrage der Zunzstiftung herausgegeben* von Freimann (Frank-

furt a. M. 1920. — VII, 584 S.). *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* wurde durch Geffcken (Heidelberg 1920. — 349 S.) unter selbstverständlicher Berücksichtigung auch des Aufstieges des Christentums, der parallelen religiösen Stimmungen auf beiden Seiten und der paganen Beeinflussung des Christentums behandelt. Steffes würdigt *Zur religiösen Krisis des Hellenismus* HpB. CLXVII 585—594. 660 bis 671 speziell die in der hellenistischen Kultur „auf eine neue universale Jenseitsreligion der Offenbarung und Erlösung“ hindrängenden Momente. Eine Jenenser Antrittsvorlesung von Weinreich über *Neue Urkunden zur Sarapisreligion* (Tübingen 1919. — 39 S.) berücksichtigt sorgfältig die Parallelen zum Christentum. Ein Buch von Loisy über *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* (Paris 1919. — 368 S.) berührt von ersteren die orphischen des Dionysos, die eleusinischen und diejenigen der Kybele, der Isis und des Mithras und möchte von ihnen das eucharistische Mysterium abhängig sein lassen. Eine zu einem Gegenartikel ausgewachsene Besprechung hat dasselbe RB. XXIX 420—446 durch Lagrange erfahren, der schon früher ebenda 2. XVI 157—217 über *Les mystères d'Eleusis et le christianisme* und 419—480 über *Attis et le christianisme* höchst sorgfältig im Sinne einer Ablehnung irgendwelcher Abhängigkeit des Christentums von den paganen Erscheinungen gehandelt hatte. Von Reitzensteins *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* darstellendem Buche ist eine *Zweite umgearbeitete Auflage* (Leipzig-Berlin 1920. — VIII, 268 S.) vor der ersten durch stärkere Würdigung des persischen Elementes ausgezeichnet. Sein in dieser Richtung weitergehendes jüngstes Werk über *Das iranische Erlösungsmysterium (Religionsgeschichtliche Untersuchungen)* (Bonn 1921. — XII, 272 S.) wurde oben bereits näher besprochen. In Zusammenfassung der Ergebnisse desselben wurde *Iranischer Erlösungsglaube* von ihm ZNtW. XX 1—22 behandelt, während eine frühere Arbeit von ihm über *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung* (Heidelberg 1919. — 98 S.) ihn bereits mit dem Mandäertum beschäftigt zeigte, dessen neue religionsgeschichtliche Einordnung das hervorragendste Verdienst des neuen Buches darstellt. Eine im höchsten Grade dankenswerte zusammenfassende Orientierung über *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte* (Amsterdam 1915. — 12 S. = *Verhandlungen der koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeling Letterkunde* 2. XII. Nr. 3) war eine letzte posthume Gabe des auf diesem Gebiete einst führend vorangegangenen Brandt. *Mandäisches* hat an dieser Arbeit und Lidzbarskis Ausgabe des Johannesbuches, auch Nöldeke ZA. XXX 139—162 besprochen. Eine *Zweite neu bearbeitete Auflage* erlebte auch ein Buch von Deißner über *Paulus und die Mystik seiner Zeit* (Leipzig 1921. — 149 S.); nach welchem ersterer von der

letzteren so wenig abhängig wäre, daß er sie vielmehr bewußt und entschieden bekämpfe. Das Verhältnis zwischen *Paulus und Porphyrios* hat Corssen *Sokrates* VII 18—30 und *ZNtW.* XIX 2—10 mit Rücksicht auf 1. Kor. 13, 13 ohne eine so grundsätzliche Ablehnung einer Einwirkung heidnischer Mysterienreligion doch mit dem Ergebnis erörtert, daß jene Stelle jedenfalls nicht durch eine solche, sondern restlos aus allegorisierender Deutung des A.T.s zu erklären sei. Nicht minder wurde eine rein biblische Grundlage für *Das Bild vom „Tor des Lichtes“* BNgJb. II 277—284 durch umsichtige Ausführungen Jacobys aufgezeigt, die gleichfalls geeignet sind, zu Vorsicht in der Annahme einer Abhängigkeit auch nur christlichen Sprachgebrauchs von heidnischer Mystik zu mahnen. Gegenseitige Beeinflussung von *Christuskult und Kaiserkult* wird für die nachapostolische Zeit von Lohmeyer (Tübingen 1919. — 58 S.) angenommen. Eine Studie über *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer* von Wysz (Gießen 1914. — 67 S. = Religionsgeschichte. Vers. u. Vorarb. XV 2) gedenkt auch der Milchdarreichung nach der christlichen Taufe. *Die Bedeutung des Wassers in Kult und Leben der Alten* verfolgt *Eine symbolgeschichtliche Untersuchung* von Nieck (Leipzig 1921. — VII, 190 S.), die gelegentlich auch christliche Liturgie und Legende streift. *Vom göttlichen Wohlgeruch* handelt Lohmeyer (Heidelberg 1919. — 52 S.), ebenso das auf griechischem, ägyptischem und assyrischem Boden untersuchte Duftsymbol auf den jüdischen und frühchristlichen hinüber begleitend. Die Behandlung der *Stiftung und Kultsatzung eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien* (Heidelberg 1919. — 68 S.) gibt Weinreich Anlaß vergleichend auch die Exomologese vor dem Sonntagsgottesdienst der Didache beizuziehen. Zwischen *Apollo and St. Michael* werden *Some analogies* durch Hill JHSt. XXXVI 134—162 ohne Übertreibung ihrer Bedeutung aus Licht gestellt, wobei für den Orient besonders die Ausführungen über den Kult des Erzengels als Heiland in Phrygien und das Michaëlion in Konstantinopel in Betracht kommen. *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* wird auf Grund der Zauberpapyri, sonstiger monumentaler und der literarischen Quellen durch Hopfner behandelt *Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen* (Leipzig 1921. — IV, 265 S. = *Studien zur Paliographie u. Papyruskunde* XXI), ein Werk, das grundlegende Bedeutung für das so wichtige Gebiet weit auf den christlichen Boden nachwirkender antiker Magie gewinnen dürfte. Über Язычество и Древняя Русь (Das Heidentum und das alte Rußland) und die Persistenz des ersteren im letzteren handelte Aničkov (Petersburg 1914. — XXXVIII, 386 S.) ausgehend von einigen gegen heidnischen Brauch gerichteten russischen

Predigten. — Lehre und Lehrentwicklung: Ein Schriftchen von Mpalanos über *Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία* (Athen 1919. — 40 S.) beschränkt sich nicht auf den Orient, verdient aber naturgemäß am ehesten bezüglich desselben Beachtung. Bei Schmidt *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (S. unten S. 223 f.) ist in *Exkurs II* 453—576 *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche* ebenso eingehend als umsichtig in einem mythischer Deutung des Lehrstückes gegenüber ablehnenden Sinne behandelt. Demgegenüber hat Bousset ZNTW. XIX 50—66 *Zur Hadesfahrt Christi* jene Deutung zu verteidigen versucht. *Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern* verfolgt eine Dissertation von Emmel (Gießen 1918. — 107 S.). *Studien zum Lehrbegriff des frühchristlichen Apologeten Marcianus Aristides* hat Friedrich ZKT. XLIII 31—77 angestellt. *Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit* wäre nach Weiß (Trier o. J. [= 1920]. — 79 S.) nicht sowohl diejenige eines Arianers, als diejenige eines Origenisten gewesen, die besonders durch die Origenesschüler Didymos und Theognostos bestimmt gewesen sein soll. *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes* von Ringeltaube (Göttingen 1913. — 90 S.) berührten auch die Zornschriften christlicher Theologen der Väterzeit wie Gregorios v. Nazianz und Basileios. Tyszkiewicz untersucht ZKT. XLIII 538—562 die Stellung, welche *Der hl. Petrus in den Schriften Cyrills von Alexandrien* einnimmt. *Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik* sind ebenda XLIII 78—104 Gegenstand einer Erörterung, bei welcher er zu dem Ergebnis zu kommen glaubt, daß die letztere nur sehr scheinbar berechtigt sei, sich bezüglich der Rolle der Vernunft in der christlichen Religion, des Primats Petri und der Päpste, des Ausgangs des Hl. Geistes und der Unbefleckten Empfängnis auf den Damaszener zu berufen. In je einer russischen Arbeit wurde durch den Hieromonachos Panteleimon BV. XXIII März 468—495 speziell *Антропология по творениямъ св. Иоанна Дамаскина* (Die Anthropologie in den Schriften des hl. Johannes Damaskenos) und durch Epiphaniovich allgemein *Преподобный Максим Исповѣдникъ и византийское богословіе* (Der ehrwürdige Maximus der Bekenner und die byzantinische Theologie) (Kiev 1915) behandelt. *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, namentlich seine Vorwürfe gegen das Filioque wurden durch Slipy ZKT. XLIV 538—562, XLV 370—404 auf dem Hintergrunde der griechischen Dreifaltigkeitslehre der früheren Jahrhunderte gewürdigt. *Главныя направленія древнс-церковной мистики* (Die Hauptrichtungen der altkirchlichen Mystik) wurden von Minin BV. XXIII Mai 151—172; Juni 304—326 charakterisiert. Über *Christus als die dritte Person in der Trinität* handelt *Ein Beitrag zur trinitarischen Terminologie* von

Brinktrine TG. XII 149—158, der zur Erklärung einer besonders in Spanien nachweisbaren und noch im 12. Jh. von Abälard als allgemein gebräuchlich vorausgesetzten Ausdrucksweise auch diejenige morgenländischer Väter und des *Πρόθεσις*-Gebetes der griechischen Markus- bzw. der äthiopischen Liturgie heranzieht. — Häresien: *Die γενεαλογία der Pastoralbriefe* deutet Kittel ZNtW. XX 49—69 im Gegensatz zu der herrschenden Auffassung, nach welcher es sich bei ihnen um die Äonenlehre judaisierender Gnosis handeln würde, mit geschickter Verwertung des rabbinischen Schrifttums auf haggadische Spekulationen über Genealogisches bezüglich biblischer Persönlichkeiten. *Der Gnostiker Kerinth* und *Die Aloger* sind bei Schmidt *Gespräche Jesu* usw. 403—452 Gegenstand von *Exkurs I*, der in tief schürfender Untersuchung die Geschichtlichkeit eines kleinasiatischen Gnostikers Kerinthos zu erweisen sucht, den dagegen nur grobes Mißverständnis zu einem Judaisten gestempelt hätte. Daneben hat für *Cerinth* RB. XXX 344—373 Burdy eine zusammenfassende Darstellung dessen geboten, was sich aus den Quellen über den rasch in Vergessenheit Geratenen und seine Lehre ergibt. Posnov hat TAK. 1915, Februar 200 bis 244 über *Гностики Саторниль и Василидь* (Die Gnostiker Satornilos und Basileides), ebenda Mai 70—95; Juni 195—231 über *Гностики Кердонъ и Маркионъ* (Die Gnostiker Kerdon und Markion) und Sept.-Oktober 1—24; November 302—329 über *Оопитския секты* (Die ophitischen Sekten) gehandelt. *Marcion* und *Das Evangelium vom fremden Gott*, das der nach ihm gewaltigste Vertreter der christlichen Geistesentwicklung zwischen Paulus und Augustinus verkündete, hat v. Harnack mit der nur ihm zur Verfügung stehenden Kraft und Gelehrsamkeit in einem Werke zum Leben erweckt, das sich als *Eine Monographie zur Geschichte der katholischen Kirche* (Leipzig 1921. — XV, 265, 358* S. = ThU. 3. XV) und als die reife Frucht einer Lebensarbeit seines Schöpfers darstellt. Eine Auseinandersetzung mit demselben unternimmt nicht ohne Tiefe und Wucht unter dem Titel *Aedificabo ecclesiam* Hl. XVIII 2. 257—282 *Eine Studie über die Anfänge der katholischen Kirche* von Wittig. Ausführungen von Hadorn über *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe auf der dritten Missionsreise und der Kanon des Marcion* ZNtW. XIX 67—72 lassen die Paulinen in dem letzteren chronologisch geordnet gewesen sein. Nach solchen von Levi della Vida über *Bardesane e il Dialogo delle leggi dei paesi* RTStFR. I 399—430 kann der Dialog als eine authentische Urkunde der Lehre Bardaisāns, die vielmehr an der Hand *Ἀφρεms* wiederzugewinnen versucht wird, nicht in Betracht kommen, behauptet aber gleichwohl einen hohen Eigenwert als erster Versuch einer versöhnenden Synthese zwischen Willensfreiheit und Naturbedingtheit in der Form des astrologischen Gedankens vom Einflusse der Gestirne.

Eine allgemeine Orientierung über *برديسان وبدعته* (*Bardesane et sa secte*) liegt von G. Lanime M. XVIII 977—992 vor. Beiträge *Къ исторіи византийскихъ богомиловъ XII вѣка* (Zur Geschichte der byzantinischen Bogomilen des 12. Jhs.) hat Grossu TAK. 1913, Dezember 589—612 erbracht. — Legende: *Die Christianisierungslegende von Meru*, wie sie in der nestorianischen „Chronik von Seert“ uns entgegentritt, besprach Sachau in den *Abhandlungen zur Sem. Religionskunde u. Sprachwissenschaft* W. W. Graf v. Baudissin zum 26. Sept. 1917 überreicht (Gießen 1918) 399—409. *Von Aufrichtung der Obelisk* handelnd, erweist Huelsen BNgJb. II 453—460 die bekannte Geschichte von dem rettenden Eingreifen eines Matrosen Brescia bei derjenigen der sog. „Nadel der Kleopatra“ auf dem Petersplatze als von einer entsprechenden Erzählung abhängig, die sich schon früher in Konstantinopel an die Errichtung des Almeidan-Obelisk knüpfte. — Liturgie: Eine durch v. d. Goltz und Cordshagen in Form eines großen Tabellenblattes bearbeitete *Übersicht über die Entwicklung des christlichen Gottesdienstes* berücksichtigt zwischen dem christlichen Altertum und der römisch-katholischen in sachgemäßer Weise auch die griechisch-orthodoxe Liturgie. *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien* soll nach Kroll im *Verzeichnis d. Vorlesungen an d. Akademie zu Braunsberg im Sommer 1921* (Königsberg 1921.) 3—46. nur deshalb so wenig bekannt sein, weil ihre an das Judentum und die Antike anknüpfenden Schöpfungen ein unerleuchteter Biblizismus aus Opposition gegen die Gnosis vernichtet hätte. *Die Textüberlieferung des „Hymnus angelicus“* wurde durch Baumstark MWV. 83—87 vergleichend verfolgt, wobei mit dem lateinischen die verschiedenen orientalischen Textformen zusammenzustellen waren. *Замѣтки по поводу текста литургіи св. Василія великаго* (Bemerkungen zum Texte der Liturgie des hl. Basileios d. Gr.) wurden KhrČ. XCIV 291—298 durch Bolotov beige-steuert. Eine wertvolle Zusammenstellung des Materials, das zum *Artemioskult in Konstantinopel* die von Papadopoulos-Kerameus in seinen *Varia graeca sacra* (Petersburg 1909) veröffentlichten *Θαύματα* enthalten, hat Maas BNgJb. I 377—380 geboten. Über *Constantin Porphyrogénète et le livre des cérémonies de la cour de Byzance* liegt DACL. II 2713—2732 ein orientierender Artikel von Leclercq vor. Über *Kriegsgottesdienst in Byzanz* hat Heisenberg in *Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients*, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet (Breslau 1916) 244—257 hauptsächlich auf Grund der Taktika und unter Mitteilung liturgischer Texte aus verschiedenen Hss. gehandelt. *Die Meßfeier der griechisch-katholischen Liturgie* sucht Gutberlet (Regensburg o. J. — 181 S.) durch eine flüssige Übersetzung der Basileios-, Chrysostomos- und Προηγιασμένα-Liturgie weiteren Kreisen vertraut zu machen. Über

Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche verbreitet sich Lübeck PB. XXXIII 111—118. 176—184. 219—226 unter Berücksichtigung der heutigen Lehre und rituellen Praxis in ständigem Vergleich mit Lehre und Brauch des Abendlandes. Eine Fülle wertvollen Materials zur Geschichte vor allem der westsyrischen Liturgie ist bei Rahmani *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena. Conferenza d'inaugurazione tenuta in nome dell' Istituto Pontificio Orientale li 18 Gennaio MCMXX* (Rom 1920—36, XXXII) in den gelehrten Anmerkungen erschlossen, welche dem Texte der ursprünglichen Feste redigiert angefügt sind. Von den Zeremonien des Kaiserhofes, die in mehr oder minder engem Zusammenhang mit der Liturgie standen, behandelt Heisenberg *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit* (s. oben S. 200) 82—97 diejenigen des Περὶ πατος und der Πρόσκυψις. Kračkovskij hat KhrV. III 3. 225—242 zusammengestellt, was sich über „Благодѣтнѣй огонь“ („Das gnadenreiche Feuer“), d. h. das angebliche Karsamstagsfeuerwunder in der Grabeskirche zu Jerusalem, по разсказу ал-Бируни и другихъ мусуманскихъ писателей X—XIII BB (nach den Berichten al-Birunis und anderer mohammedanischer Schriftsteller des 10.—13. Jhs.) ergibt. Bei Connolly-Codrington *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arabe. Tribes and Moses bār Kēphā: together with the syriac Anaphora of St. James and a document entitled the Book of Life* (London 1913) wurde mit Übersetzung 86—114 (bezw. 91—111) nach den Hss. 284, 256, 283 und 263 des British Museum eine Ausgabe der syrischen Jakobos-Anaphora, 115—132 (bezw. 112—127) nach zwei Hss. eine solche der sehr umfangreichen Toten-Diptycha der Kirche von Aleppo geboten. Von Gorageb wurde *The Maronite Liturgy of the Holy Sacrifice in the Syriac-Maronite Rite translated* (Buffalo 1915. — 61 S.) vorgelegt. Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten, der zeitweilig stark zu Gunsten der Verwendung des Sandarak zurückgedrängt gewesen war, hat Graf EgDW. 223—232 ausgehend von den Reformbestrebungen des Markus ibn al-Qonbar gehandelt, der im 12. Jh. auch ihn wieder zu Ehren brachte. Die liturgischen Beziehungen zwischen Morgen- und Abendland anlangend wies Bousset *Zur sog. Deprecatio Gelasii* NGWG. 1916. 135—162 nachdrücklich auf den Zusammenhang dieses und verwandter lateinischer Litaneiformulare mit dem Orient hin. Griechisch-byzantinische Einflüsse auf die abendländische liturgische Dichtung und Musik, hauptsächlich in Deutschland, vom 9. bis zum 11. Jahrhundert hält Ottenwälder TQs. XCVII 550—567 für sehr wahrscheinlich. Zur Konkordanz des griechischen und lateinischen Ritus macht Swoboda EgDW. 329—335 auf Einzelheiten der Paramentik, das Verhältnis der Ikonostase zu ihren abendländischen Analogien und die Siebenzahl der Kerzen bei der bischöflichen Messe aufmerksam. —

Heortologie: Zu *Epiphanius, Panarion haeres. 51, 30* (II 301, 14ff. Holl) erklärt Alt ZNtW. XIX 44f. zweifellos richtig das κατ' Αἰγυπτίου; der für die Vorgeschichte des Epiphaniestes hochwichtigen Stelle als Ergänzung der vorangehenden Datierung. Bei Schmidt, *Gespräche Jesu* usw. 577—725 behandelt *Exkurs III* mit einer Vertiefung des Problems und einer Gründlichkeit in Verwertung des Quellenmaterials, die beide bisher auch entfernt niemals erreicht wurden, *Die Passahfeier in der kleinasiatischen Kirche*, mit welcher die ursprüngliche ost-syrische Osterpraxis nächst verwandt war. *Ostertage auf dem Gebirge Ephraim*, die er im Schoße der griechisch-orthodoxen Gemeinde von bīr zēt erlebte, hat R. Graf Pjb. XIV 111—134 anschaulich geschildert. Mit einer noch durch Konstantinos Porphyrogenetos glanzvoll erneuerten wurzelhaft heidnischen Feier, die sich einer Christianisierung dauernd entzog, beschäftigt sich BZ. XXIII 365—396 Crawford's höchst gründliche Untersuchung *De Bruma et Brumalibus festis*. Грузинский изводъ сказанія о постѣ „араджаворъ“ (Die georgische Version der Erzählung über das Artziburios-Fasten) wurde KhrV. V 2, 73—111 durch Melixet-Bekov bekannt gemacht. — Kirchenmusik: *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der byzantinischen Musik* wird durch Wellesz BNgJb. I 128—130 kurz und klar präzisiert. Τὸ μουσικὸν ζήτημα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος erfuhr durch Papademetriou Ἐβδ. Ῥ. Ἐ. Σχ. 625—696 eine ausführliche Erörterung auf geschichtlichem Hintergrunde. — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: *Zur Geschichte des monarchianischen Episkopates* wies H. Koch ZNtW. XIX 81—85 auf Beispiele episkopalen Duumvirats im altchristlichen Morgenlande hin. *Die Bischofswahl bei Origenes* wurde von Göller EgDW. 603—616 sorgfältig behandelt. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον von Stefanidis (Konstantinopel 1921. — 132 S.) sind der Synodalverfassung des Patriarchats Konstantinopel und deren geschichtlicher Entwicklung gewidmet. Dyobonniotes macht Ἐβδ. Ῥ. Ἐ. Σχ. 185—202 Ἐκ τῶν νομοκανονικῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ ἡμετέρου Πανεπιστημίου τὰ ὑπ' ἀριθ. 1457 καὶ 1458 eine in denselben vorliegende anonyme ἐπιτομή ἱερῶν κανόνων näher bekannt, als deren Urheber er Neophytos Kausokalybites erweist. Die Verfassung der Staatskirche des Königreichs Griechenland betreffend wird die Frage: *Εὐναὶ συνταγματικῇ ἢ διοικουσα Ἱερὰ Σύνοδος*; durch Petrokakes ebenda 381—395 in positivem Sinne beantwortet. Περὶ χάριτος τῶν ποιῶν τῶν κληρικῶν ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἐκκλησίᾳ hat a. a. O. 601—624 Aliebizatos gehandelt. *Untersuchungen zum Staatsrecht des Bas-Empire* von Stein ZRg. XLI 195—254 betreffen die principes scholae agentium in rebus und den sacellarius, Bemerkungen über den *ANΘΥΠΛΑΤΟΣ*, die er BNgJb. I 372f. veröffentlichte, die Stellung dieser

byzantinischen Hofrangklasse. Ein den *Error in materia* behandelnder *Beitrag zur Digestenforschung* von Boseler ebenda 343—347 ist wertvoll durch den Nachweis eines Einschlages vorjustinianischer scholastisch-philosophisch gerichteter Gelehrsamkeit, mit dem sich die Doktrin Ulpianus Dig. (18, 1) 9, 11. 14 durchsetzt zeigt. *Die Interpolation der Consuetudo regionis in Lex. 19 C. 4, 65* führt *Ein Beitrag zur Geschichte der byzantinischen Rechtswissenschaft* von Niedermeyer BNgJb. II 87—97 auf den Kodex-Kommentar des Thalelaios zurück. Calogiron hat über *Die Arrha im Vermögensrecht in Berücksichtigung der Ostraka und Papyri* (Leipzig 1911. — 204 S.) gehandelt und gezeigt, wie hier im Gegensatze zum römischen Konsensualkauf Erbe griechischen Rechtes in die justinianische Rechtskodifikation übergang. *Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten* von Steinmann (Leipzig 1920. — IV, 79 S. = *Studien zur Paliographie und Papyruskunde* XIX) beleuchten den Zusammenhang des koptischen Rechts der islamischen Periode mit dem byzantinischen. *Studien zur abessinischen Reichsordnung (Šer'ata Mangēst)* von Varenbergh ZA. XXX 1—45 brachten eine vollständige kritische Ausgabe und eine Übersetzung der interessanten Urkunde.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde; Paläographie: Ein *Catalogue supplémentaire des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Copenhague*, unter denen namentlich eine Psalter- und Prophetenhs. des 11. Jhs. Hervorhebung verdient, von Adler (Kopenhagen 1916. — 101 S.) ist verbunden *Avec un extrait du Catalogue des manuscrits grecs de l'Escorial rédigé par D. G. Moldenhaver*, der im J. 1784 im Eskurial arbeitete. *A descriptive Catalogue of the western mediaeval manuscripts in Edinburgh University Library* von Berland (Edinburg 1916. — XXXII, 360 S.) verzeichnet 320—323 auch 12 griechische Hss. derselben. *Der griechische Kodex 29713 des British Museum* sieht sich durch Bees BNgJb. II 32 eine Notiz gewidmet, die sich auf eine für seine Geschichte bedeutsame Eintragung bezieht. Durch Papadopoulos-Kerameus wurden VVr. XIX 1. Abt. 224—281 die 70 von ihm im J. 1884 im Gymnasium und in verschiedenen Kirchen der Stadt vorgefundenen *Ἑλληνικοὶ κώδικες Τραπεζοῦντος* und 282—322 die 86 *Ἑλληνικοὶ κώδικες ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς μονῆς Σουμνκλᾶ* beschrieben, von denen etwa ein Viertel noch dem 11. bis 15. Jh. entstammt. *The Greek Manuscripts in the Old Seraglio Constantinople*, die Gascleen (Cambridge 1916) in einer Zahl von 33 behandelt und unter denen das einzige Exemplar der Geschichte der ersten 17 Regierungsjahre Sultan Muhammeds II. von Kritobulos hervorragt, haben, wie er nachweist, mit der alten kaiserlichen Bibliothek nichts zu tun. Noch vollständiger zerstören bis zum J. 1719 führende, höchst gründliche *Untersuchungen zur Geschichte der Bibliothek im Serail zu*

Konstantinopel (Heidelberg 1919. — VIII, 152 S.) von Jacobs die früher an dieselbe geknüpften Hoffnungen. *Christlich-orientalische Handschriftenkataloge* hat Haase EgDW. 559—573 in einer umfassenden, wenngleich nicht schlechthin erschöpfenden bibliographischen Übersicht zusammengestellt. Der MFO. VII 245—304 veröffentlichte Teil eines *Catalogue raisonné des Ms. de la Bibliothèque Orientale de l'Université St. Joseph* in Beirut von Cheikho macht mit arabischen Hss. historischen, geographischen, astronomischen und naturwissenschaftlichen Inhalts bekannt, unter denen sich wenigstens auch solche von Werken christlicher Verfasser befinden. Eine *Geschichte der griechisch-römischen Schrift* von Mentz (Leipzig 1920. — 155 S.) gewährt der byzantinischen Periode der griechischen Schriftentwicklung im Rahmen der „Zeit des germanisch-römischen Kaiserreichs“ eine nur wenig befriedigende Behandlung. Über *Die datierten griechischen Handschriften* handelt v. Gardthausen BNjB. I 35—39 in Ausführungen, die, reich an methodologischen Winken, den Zweck verfolgen, für eine bis zum 15. Jh. reichende Registrierung derselben um Mitarbeit zu werben. Birk hat (Wien-Prag-Leipzig o. J. — 127 S., 52 Taf.) speziell *Die Schreiber der Wiener griechischen Handschriften* aus der Zeit vom J. 925 bis ins 15. und 16. Jh. und in Faksimilia deren Schriften bekannt gemacht. Eine *Handschrift des Georgios Pachymeres* (Cod. Monac. gr. 447) und im Anschluß daran *Der zweiköpfige Adler der byzantinischen Kaiser* werden durch Heisenberg *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit* (s. oben S. 200) 5—13 bzw. 13—25 behandelt. — Literaturgeschichte: Rauschens *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte* hat eine von Wittig bearbeitete *Sechste Auflage* (Freiburg i. B. 1921. — XV, 330 S.) sehr zu ihrem Vorteil eine neue Gestalt gegeben. Die Frage: *War Klemens von Alexandrien Priester?* wird durch H. Koch ZNtW XX 43—48 negativ beantwortet. Für Aprem den Syrer bezeichnet die *Allgemeine Einleitung*, die Bardenhewer zum I. Band der Übersetzung seiner ausgewählten Schriften in der Neubearbeitung der BKv. (s. unten S. 247) beisteuerte, einen Markstein der Forschung. Anlässlich seiner Erklärung zum „Kirchenlehrer“ erschienen ist M. XVIII 721—731 eine zusammenfassende Skizze über sein Leben und seine Werke von Cheikho: *نابغة للسريان القديس افرام الملقان* (*St. Ephrem Docteur de l'Eglise*). *Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des heiligen Metropolitens Basilus d. Gr. von Cäsarea* wurden durch Wittig EgDW. 617—638 feinsinnig und unter gelegentlichem Eingehen auch auf kritische Fragen wie diejenige der Echtheit der ersten Homilie über Ps. 14 besprochen. Nach Ausführungen von Maaß *Zur Datierung des Gregorios von Korinth* BNjB. II 53—55 wäre die Lebenszeit des gelehrten Metropolitens ins 10. oder 11. Jh. zu verlegen. Eine Neuauflage erschien

endlich von Popovičs geschätzter *Pregled srpske književnosti* (Übersicht der serbischen Literatur) (Belgrad 1920. — XXII, 360 S.). — Bibeltexte: *Les citations bibliques d'Origène dans le De principiis* in der Übersetzung des Rufinus hat Bardy R.B. 2. XVI 106—134 zusammengestellt und sorgfältig untersucht mit dem Ergebnis, daß der Abendländer seinen Text nicht einer lateinischen Bibelübersetzung entnommen, sondern denjenigen des Griechen so treu übersetzt hat, daß dieser sich noch rekonstruieren läßt. Von einem Büchlein, in welchem durch Pott für weitere Kreise *Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung* verfolgt wird, liegt eine 2. Auflage (Leipzig 1919. — 116 S. = „Aus Natur u. Geisteswelt“. 134. Bdchen) vor, in welcher der Verfasser unter Ablehnung der v. Soden'schen Tatianos- und Markion-Hypothesen an der eigenen Hochbewertung des „westlichen“ Textes festhält. Vogels Neuausgabe des NTlichen Urtextes *Novum Testamentum graece* (Düsseldorf 1920. — XVI, 661 S.) wird besprochen werden. Als *Une nouvelle édition du Nouveau Testament grec.*, die einen wirklichen Fortschritt bedeuten, wird sie von Capelle R.Bé. XXXII 175—181 freundlich begrüßt. *De textu evangeliorum in saeculo secundo* handelt Pott *Mnemosyne* 1920, 267—309. 339—365, indem er ausführlich sich gegen die durch v. Soden für das Diatessaron in Anspruch genommene textgeschichtliche Stellung wendet. Von Sanders' *The New Testament Manuscripts in the Freer Collection* brachte *Part II* (New-York 1917. — VII, und S. 249—315, 3 Taf.) *The Washington fragments of the Epistles of Paul*, in denen uns die Reste einer aus Ägypten stammenden griechischen Hs. des 6. Jhs. geschenkt sind. Auf die Paulinen entfällt auch an Röm. 8, 12—27. 33—39. 9, 5—9 in einem der Hs. B. sehr nahe stehenden Texte des 3. Jhs. das Wertvollste, was neben kümmerlichen Bruchstücken aus Lev. 27 und I. Petr. 5 sowie Ps. 82, 6—14. 83, 1—4 in einem solchen des 4. und Splittern von Röm. 1 in einem solchen des 6./7. Jhs. von Grenfell-Hunt *The Oxyrhynchus Papyri* an Biblischem *Part XI* (London 1915. — XII, 228 S.) bringt. Über *The story of Bible translations* orientierte Margolis (Philadelphia 1917. — 135 S.) ein weiteres Publikum vom jüdischen Standpunkte aus. An LXX-Texten ist von *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1D V—VIII) in reduced photographic Facsimile. Old Testament. Printed by Order of the Trustees* zunächst *Part I Genesis-Ruth* (London 1915.) erschienen. *The Washington Manuscript of the Psalms*, dessen Text, von Ps. 143 an aus einer Hs. des 10. Jhs. ergänzt, *Part II* von Sanders' *The Old Testament Manuscripts in the Freer Collection* (New-York 1917. — VIII und S. 105—357) enthält, ist der älteste erhaltene griechische Sonderpsalter noch des 5. Jhs. und reich an vielen hochinteressanten teils seltenen, teils völlig neuen Lesarten. Der von Vaccari (Rom 1918. — IV, 61 S., 3 Taf.) zum

Gegenstände einer Publikation gemachte *Codex Melphiticus rescriptus* in seiner Oberschrift eines Kommentars des Philon Karpasios zum HL. bietet in seiner Unterschrift, einer Unziale des 6. Jhs. an *Ezechielis fragmenta* Ez. 4, 4—6. 21, 6 f. 9—17. 20, 25—29. 19. 39, 8—15. 40, 13—25 in einem B nahestehenden Texte. *Nouvelles notes sur le manuscrit palimpsests de Job Hierosolymitanus Sanctae Crucis N. 36* von Tisserant bringen. RB. 2. XVI 89—105. 500—503, eingeleitet durch dankenswerte nähere Angaben über den Bestand der heutigen und der ursprünglichen Hs. eine Publikation der von ihm gegen Kriegsende während eines Urlaubsaufenthaltes in Jerusalem entzifferten Textpartien und eine kritische Auseinandersetzung mit der Ausgabe von Flashar-Rahlfs. Die *Notes sur les recensions hésychienne et hexaplaire du livre de Néhémie (II. Esdras)* von Bardy ebenda XV 192—199 beziehen sich nach einem Hinweis auf den gelegentlich lukianeischen Charakter der Lesarten des Sinaiticus auf die für das Buch als hexaplarisch geltenden Hss. 58 und 248 bei Holmes-Parson, deren Verwandtschaft mit dem gewöhnlich als hesychianisch geltenden Aldina-Texte aufgezeigt, und auf die als Zeugen der hesychianischen Rezension geltenden Hss. 68, 106, 107, 134, deren tatsächliche Zusammengehörigkeit an einer Reihe von Lesarten erhärtet wird. In einer *Berichtigung zur Septuagintakonzordanz von Hatch-Redpath* beschäftigt sich Walde BbZ. XV 234 mit der Wiedergabe von $\pi\omega\pi$ Gn. 30, 41 durch $\epsilon\nu \gamma\alpha\sigma\tau\pi\lambda\alpha\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\nu$. Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung sucht Haase TQs. CI 262—272 in den Thomasakten, bei Aϕrem, Aϕrahaṭ und selbst noch Qūṛillōnā das Nachwirken eines vortatianischen Textes zu erweisen, der sich auf „eine Anzahl von Perikopen“ „für liturgische Zwecke“ beschränkt hätte, so daß doch das Diatessaron den ältesten vollständigen syrischen Evangelientext dargestellt haben würde. Jünger nicht nur als dieses, sondern sogar erst um die Zeit des Eusebios entstanden wäre das „Evangelium der Getrennten“ nach der eingehenden Neuuntersuchung die mit Berücksichtigung aller einschlägigen Probleme über *L'ancienne version syriaque des Evangiles* RB. XXIX. 321—352. XXX 11—44 durch Lagrange geführt wurde. Daß in der Hs. k *Der Auferstehungsbericht bei Mk. 15, 47—16, 8* in altlateinischer Übersetzung den Einfluß des Diatessaron verrate, sucht Vogels TQs. CI 365—385 unter Heranziehung Ja'qûß von Serûy und Aϕrahaṭs zu erhärten, während seine *Beiträge zur Geschichte des Diatessarons im Abendland* (München 1919. — VIII, 152 S.) zum Erweise der Existenz eines altlateinischen Diatessarontextes vor allem die Evangelienharmonie der beiden Münchener Hss. Lat. 10025 und 23977 verwerten. *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible* hat Vaschalde ebenda 2. XVI 220—243. 513—531; 2. XVII 91—106. 241—258; XXX 237 bis 246 mit dankenswerter Peinlichkeit zusammenzustellen begonnen.

A Fragment of a Psalter in the Sahidic Dialect, das aus dem Fajjum stammt und wenig bedeutsame Lesarten aufweist, wurde zusammen mit einem säidischen Texte von Job. 24—27 durch Worrell als *Part I* von *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection* (New York 1916. — XXVI, 112 S.) veröffentlicht. Delaporte hat R.B. 2. XIII 560—564 *Matthica VII 4—27 d'après un papyrus de la bibliothèque nationale* in säidischer Sprachform herausgegeben. Von Horners im J. 1888 begonnener höchst gewissenhafter Ausgabe *The coptic version of the New Testament in the southern dialect, otherwise called sahidic and thebaic: with critical apparatus, literal english translation, appendix and register of fragments* sind nunmehr Vol. 4 und 5: *The Epistles of St. Paul* (Oxford 1920.) erschienen. *Le texte arménien de l'évangile d'après Matthieu et Marc* wurde durch Macler (Paris 1919. — LXXII, 647 S.) übersetzt und mit größter Gewissenhaftigkeit untersucht, wobei sich ergab, daß ein syrischer Einfluß auszuschließen und Abhängigkeit von einer griechischen Hs. im Stile des cod. Bezae und des Koridethi-Evangeliums anzunehmen sei. *Die arabische Pentateuchübersetzung in cod. Monac. Arab. 234* hat Graf BbZ. XV 193—212. 291—300 weiter bekannt gemacht, indem er ihren Charakter und insbesondere ihre markante stark persönliche Note an einem reichen Beispielmateriale aufzeigte und die Kapiteileinteilung und die Teilüberschriften veröffentlichte, die ihr mit der Pešittā gemeinsam sind. *Slavisch-rumänische Psalterbruchstücke* des 16. Jhs. hat Găluscă (Halle 1913. — 403 S.) mit Einleitung und Glossar ediert. — Apokryphen: *Fragments syriaques du Livre des Jubilés* hat Tisserant R.B. XXX 55—86. 206—232 aus der durch Rahmani ans Licht gezogenen anonymen syrischen Chronik zusammengestellt und im Zusammenhalt mit dem äthiopischen Texte untersucht. *The third and fourth book of Maccabees* hat Emmel (London o. J. — 75 S. = *Translations of early documents. Ser. II. Hellenistic-Jewish texts. No. 6*) und unter dem Obertitel *Joseph and Asenath* hat Brooks *The confession and prayer of Aseneth daughter of Pentephores the priest* (London o. J. — 84 S. = No. 7 derselben Sammlung) übersetzt. Eine Untersuchung von Völter über *Die Gesichte vom Adler und vom Menschen im 4. Esra nebst Bemerkungen über die Menschensohn-Stellen in den Bilderreden Henochs* NTT. VIII 241—273 gelangt zu dem Ergebnis, daß beides spätere Zusätze und mindestens die ersteren das Produkt eines mit Mt. 24 vertrauten Christen etwa der hadrianischen Zeit seien. Ferrar edierte *The Assumption of Moses translated with introduction and notes* (London 1917. — 42 S.). Clemen bemüht sich MWV. 72—76 um die Widerlegung der Annahme, daß *Die Entstehungszeit der Himmelfahrt des Mose* erst das hadrianische Zeitalter gewesen sei. *Über textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in*

den Testamenten der zwölf Patriarchen verbreitet sich Messel in *Abhandlungen zur Semit. Religionskunde u. Sprachwissenschaft* W. W. Grafen v. Baudissin zum 26. Sept. 1917 überreicht (Gießen 1918) 355—374 unter Ablehnung der Annahme eines jüdisch-vorchristlichen Großteiles des Textes und Nachprüfung des textgeschichtlichen Zeugnisses der altarmenischen Übersetzung. In einer aus Vorträgen hervorgegangenen zusammenfassenden Darlegung von Burkitt über *Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford 1914. — 90 S.) kommt von letzteren die Ascensio Isaiae in Betracht. *The lost Apocrypha of the Old Testament* anlangend hat James *Their titles and fragments* (London 1920. — XIV, 111 S.) aus der frühchristlichen Literatur gesammelt und in Übersetzung vorgelegt. *Les sentences du Seigneur extracanoniques (les Agrapha)* hat Jacquier RB. 2. XV 93—135 erneut, nach ihrem Fundorte geordnet, aus dem NT., den NT.lichen Hss., den apokryphen Evangelien und Apostelakten und den Papyri zusammengestellt. Dem aus diesen Quellen stammenden Materiale gegenüber stellen die *Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata* (Paris 1917. — 101 S. = PO. XIII 331—431), um deren Sammlung sich Asin el Palacios bemühte, wohl durchweg nur eine Deformation kanonischer Überlieferung dar, bei welcher keinerlei Nachhall alten Apokryphen-gutes unterlief. Durch White wurden unter Annahme ihrer Herkunft aus dem Hebräerevangelium *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus edited with Introduction, critical apparatus and Commentary* (Cambridge 1920. — LXXVI, 48 S.). *Une des paroles attribuées à Jésus* mit deren Ergänzung sich Lagrange RB. XXX 233—237 befaßt, ist das Papyrusbruchstück Oxyrhynchus Papyri IV: Nr. 654. Ausführungen von Cosquin über *Une épisode d'un Évangile syriaque et les contes de l'Inde* RB. 2. XVI 136—157 erhärten den Einfluß indischer Fabel-literatur auf das syrische Kindheitsevangelium, der sich bei den Nestorianern schon etwa des 6. Jhs. geltend gemacht hätte. *Eine äthiopische Darstellung der Abgar-Legende* hat Haffner in *Orientalistische Studien Fr. Hommel gewidmet II* (Leipzig 1918) 245—251 aus der Pariser Hs. d'Abbadie 214 ediert. In den Kreis der Abgar-Legende gehört ferner eine Veröffentlichung von Melixet-Bekov über Семипераріе и его толкованіе, приложенныя къ отвѣту Спасителя на посланіе Абгаръ Эдесскаго, въ редакціяхъ грузинской и армянской (Die sieben Siegel und ihre der Antwort des Heilands auf den Brief Abgars von Edessa beigelegte Auslegung, in georgischer und armenischer Redaktion) KhrV. III 44—50. 203—205. Zur *Petrusapokalypse* verwies Klostermann MWV. 77f. auf den durch Grébaut und Duensing bekannt gewordenen äthiopischen Text. Die Publikation von Schmidt *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jhs. Nach einem koptischen Pa-*

pyrus des Institut de la Mission archéologique Française au Caire. Unter Mitarbeit von Lacau hgeg. übs. u. untersucht. Übersetzung des äthiopischen Textes von Wajnberg (Leipzig 1919. — VII, 731, 83 S. = TuU. XLIII) wurde oben S. 170—173 besprochen. Die ihren Gegenstand bildende Epistola Apostolorum wird bei De Zwaan *En nieuw document voor het populaire christendom der tweede eeuw* NTSt. II 281—286 mit dem Bestreben Serapions von Antiocheia, die nordwestsyrische Kirche unter antiochenische Führung zu bringen, in Zusammenhang gebracht. Connollys *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents* (Cambridge 1916. — XIV, 197 S.) wird besprochen werden. An dem hier erneut und zwingend erbrachten Beweise der Identität der sog. Ägyptischen Kirchenordnung mit der ἀποστολική παράδοσις des Hippolytos scheitert die von Batiffol *Une prétendue anaphore apostolique* RB. 2. XIII 23—32 vertretene These einer Abhängigkeit ihres Eucharistieformulars vom Nikodemus-Evangelium. Über die Rolle der Ангелы-хранители (Schutzengel) in der armenischen Apokryphenliteratur wurde schließlich KhrV. III 51—55. 205 von Melixet-Bekov gehandelt. — Theologie: Eine *Editio sexta minor* erfuhr die Ausgabe der *Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codd. et graec. et latin. adhibitis praestantissimis recensionibus* rec. v. Gebhardt-v. Harnack-Zahn (Leipzig 1920. — V, 232 S.). *Die Lehre der zwölf Apostel und Die zwei Klemensbriefe* hat Knopf (Tübingen 1920. — 184 S. = *Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband: Die Apostolischen Väter. Lief. 1—3*) in Übersetzung und mit vorzüglicher Erklärung vorgelegt. Über *Les „Presbytres“ asiates de St. Iréné* hat sich Reilly RB. 2. XVI 217—219 im Sinne der Anschauung geäußert, daß, wo sie genannt sind, Zitate von Papias vorliegen. Gegen *Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho* macht ZNtW. XIX 102—127 eine Arbeit Preuschens, an deren Vollendung er durch den Tod verhindert wurde, gewichtige Bedenken geltend. Buonaiuti bot von der *Lettera a Diogneto* eine Verbindung von *Testo, traduzione e note* (Rom 1921. — 59 S. = *Scrittori cristiani antichi* Nr. 1). Barthoulets Publikation *S. Irénée, Démonstration de la prédication apostolique traduite de l'arménien et annotée, avec une introduction et des notes par Tixeront* (Paris 1917. — 122 S.) ist eine Buchausgabe der VII/VIII 192 dieser Zeitschrift angezeigten und findet ein englisches Seitenstück an Armitage Robinson *S. Irenaeus: The Demonstration of the apostolic preaching* (London 1920. — 154 S.). Nußbaumer sucht *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog mit Trypho* (Paderborn 1921. — XII, 115 S.) wiederzugewinnen und als Verbindung eines monarchianisch-christologischen und eines trinitarischen Bekenntnisses zu begreifen. Um das Schreiben des Polykrates von Ephesos an Victor von Rom, das keine Berufung auf Gräber der Apostelfürsten

in Rom enthalten haben soll, handelt es sich bei H. Koch *Petrus und Paulus im zweiten Osterfeststreit?* ZNtW. XIX 174—179. Von *Il Dialogo delle Leggi dei Paesi* wurde durch Levi della Vida mit *introduzione* eine neue *traduzione* (Rom 1921. — 51 S. = *Scrittori cristiani antichi* No. 3) geboten. Von Kurfeß wurde *Sokrates* VIII 90—96 Vergils vierte *Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Heilige Versammlung*, PB. XXXIII 55—60 *Der Schluß der vierten Ekloge Vergils in Kaiser Konstantins Rede an die Heilige Versammlung* und ZNtW. XIX 72—80 der Nachhall von *Platos Timäus in Kaiser Konstantins Rede an die Heilige Versammlung* behandelt und damit die Echtheit des Stückes durch neue Beweismomente gestützt. Die sog. *Athanasii historia acephala* ist nach der von einer kritischen Neuausgabe des Textes gefolgten Dissertation von Fromen (Münster 1914. — 86 S.) die lückenhafte lateinische Übersetzung einer zwischen 373 und 380 nicht von Athanasios selbst, wohl aber von einem seiner Parteigänger verfaßten Vorlage. Eine Reihe dem exegetischen Schrifttum des Ostens gewidmeter Veröffentlichungen eröffnet *Origenes Werke. Sechster Band*, wo durch Baehrens von den *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung* als *Erster Teil Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus* (Leipzig 1920. — XXXVII, 507 S. = *Die griech. christl. Schriftsteller der drei ersten Jhe.* Bd. 29) kritisch ediert sind. Sehr wertvoll sind ZNtW. XX 90—93 Bemerkungen Reitzensteins über *Origenes und Hieronymus*, die zeigen, daß ein in Oxyrhynch. Pap. 1601 vorliegendes Bruchstück der mit ersterem identischen Quelle von Hieronymus Joël-Kommentar einen Einblick in die Arbeitsweise des Lateiners dem Griechen gegenüber gestattet, welche die Aussicht eröffnet bei ihm „weitere Stücke“ des Origenes „wenigstens dem Sinne nach“ „wiederzugewinnen“. Die Frage ob *Mais Lukaskommentar und der Traktat De passione athanasianisches Gut* seien, beantwortet Hugger ZKT. XLIII 728—741 dahin, daß die meist der Niketas-Katene entstammenden vermeintlichen Fragmente des ersteren größtenteils anderen erhaltenen Schriften des großen Alexandriners entnommen seien und der letztere von einem bloßen Verehrer desselben in Palästina nicht viel nach dem 4. Jh. abgefaßt worden sei. *Intorno a uno scolio creduto di Euagrio*, das Tischendorf aus der Hs. Patmos 270 des 10. Jhs. ans Licht zog, zeigt Mercati RB. 2. XI 534—542, daß außer solchen des Origenes und einer doppelten Schicht von Textvarianten die Prov. und Job enthaltende Vorlage der Hs. zahlreiche numerierte Scholien des Pontikers zu den Prov. bot. Nach der Feststellung von Rucker über *Cyrrill von Alexandrien und die Judaskommunion* BbZ. XV 337 f. ist im Gegensatz zu den die Teilnahme des Verräters am Eucharistiegenusse annehmenden Lk.-Homilien ein sie ausschließendes Scholion unter dem Namen des Kyrillos unecht. *Fragments exegetiques inédits*

de Séverien de Gabala hat Charles RSR. V. 252—259 aus der griechischen Barberini-Hs. 574 des 12/13. Jhs. bekannt gemacht. *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar* wurde, wie Bauer (Münster i. W. 1920. — II, 80 S.) auf Grund einer Wiener Hs. dartut, aus Autoren bis zur Mitte des 6. Jhs., besonders Athanasios, Chrysostomos, Gregorios von Nyssa, Kyrillos von Alexandria, Titos von Bostra und Severus von Antiocheia durch einen Unbekannten des 7. oder 8. zusammengestellt und ist durch die Wörtlichkeit seiner Quellenanführung wertvoll. Durch Prinz Max Herzog von Sachsen sieht der Armenier *Nerses von Lampron, Erzbischof von Tarsus*, seine *Erklärung der Sprichwörter Salomos herausgegeben und übersetzt*, eine Publikation, die in zwei Teilen (Leipzig 1920/21. — 320 S., 3 Taf.) nunmehr vollständig vorliegt. Von nicht-exegetischen Predigten des christlichen Orients läßt, wie Sinko *De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato* (Krakau 1916. — 34 S.) zeigt, die 379 zu Konstantinopel am Gedenktage des Bischofs von Karthago gehaltene des Nazianzeners mit dessen Bild dasjenige des legendarischen Zauberers von Antiocheia ineinanderfließen. *Zur Chronologie der Predigten des Chrysostomos wegen der Weihnachtsfeier* erbringt Mahler OLz. XXIV 59—63 aus astronomischen Gründen den Beweis, daß die von Usener ins J. 388 verlegte vielmehr schon im J. 387. gehalten wurde. Eine *مِيمِر في عيد الفصح للقديس فم الذهب* (*Homélie arabe de St. Jean pour la fête de Pâques*), als deren Übersetzer aus dem Griechischen sich der Antiochener 'Abdallāh ibn al-Faḡl ergibt, wurde M. XIX 245—250 durch Cheikho publiziert. Durch Džavachov erfuhr KhrV. II 275—280 eine Ausgabe Слово св. Иоанна Златоуста „О врожденномъ и предопредѣленномъ добрѣ и злѣ“ въ древнегрузинскомъ переводѣ (Die Rede des hl. Joannes Chrysostomos „Über das angeborene und prädestinierte Gute und Böse“ in altegeorgischer Übersetzung), deren griechische Vorlage bisher noch nicht nachgewiesen werden konnte. Къ вопросу о литературной дѣятельности Константина Барнородато (Zur Frage der literarischen Tätigkeit des Konstantinos Porphyrogenetos) tritt Latyšev VVr. XXII 13—20 dafür ein, daß die unter seinem Namen erhaltene Rede auf die Überführung des Abgarbildes nach Konstantinopel im J. 944 tatsächlich ein Werk des Kaisers und eine in der hslichen Überlieferung eng mit ihr verbundene ein solches des Theodoros Daphnopates sei. Eine dankenswerte Monographie von Lagopatis über *Γερμανός ὁ Β', πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως-Νικαίας (1222—1240)*. *Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ* (Tripolis in Arkadien 1914. — XVI, 364 S.) erfährt eine Ergänzung durch die Publikation einer Reihe von *Ἀνέκδοτοι ὁμιλίας καὶ ἐπιστολαὶ αὐτοῦ*, wobei durch erstere das bei Migne PG. OXVIII 221ff.; CXL 621ff. gebotene Material wesentlich vermehrt wird. An asketischem Schrifttum wurden in griechi-

schem Original *Seven unpublished Homilies of Macarius* durch Marriott (Cambridge Mass. 1918. — 48 S.) aus der Oxforder Hs. Barocc. 213 des 16. Jhs., Θεϊονικον ασκητικον послание приписанное св. Макарию Египетскому (Ein äthiopisches asketisches Sendschreiben, dem hl. Makarios dem Ägypter zugeschrieben) wurde von Turajev KhrV. IV 141—154 veröffentlicht. اثر عربى قديم للقديس يوحنا فيم الذهب (Une lettre arabe de St. Jean Chrysostome), eine interessante Übersetzungsarbeit wohl wiederum des 'Abdallāh ibn al-Faḍl, die Kalzi M. XIX 580—591 edierte gibt das bei Migne PG. XLVII 272—319 stehende kürzere Schreiben an Theodorus wieder. Ein Aufsatz von Buonaiuti über *Euagrio Pontico e il de virginate atanasiano* RTStFR. I 208—222 sucht auf Grund der Übereinstimmung des συγγραμμὸν πρὸς παρθένον mit der letzteren Schrift Euagrios auch als ihren Verfasser zu erweisen und geht besonders auf die in ihr geschilderte Mahlfeier ein, die eine sakramental-eucharistische sein soll. Ausführungen von Van de Vorst über *La Petite Catéchèse de S. Théodore Studite* AB. XXXIII 38—51 beweisen, daß die Sammlung von 134 Nrn nur seit 821 von dem Heiligen an seine Klostergemeinde gerichtete Ansprachen enthalte. Греческий „скетский“ Патерикъ и его древний латинскій переводъ (Das griechische „sketische“ Paterikon und seine alte lateinische Übersetzung) durch Pelagius und seinen Fortsetzer Johannes im 6. Jh. repräsentieren nach Nikitin VVr. XXII 127—171 von den drei durch ihn unterschiedenen Typen der sog. Paterika oder Sammlungen von Apophthegmata Patrum, dem rein alphabetischen, alphabetisch-systematischen und ungeordnet systematischen, den mittleren, dessen griechisches Original noch nicht ediert ist, während BAP. 1913, 779—782 Къ литературѣ такъ называемыхъ „Αγραφα“ (Zur Literatur der sog. „Αγραφα“) von ihm zwei Aussprüche aus dem Prolog des dritten Typus behandelt werden. Ein *Fragment af en asketisk catene pa custodiae till codex Coislaminus gr. 341* mit dem Sindslam *Eranos* XIV 52—56 bekannt macht, enthält Exzerpte aus Isidoros von Pelusion, dem jüngeren Symeon Stylites, Philotheos τῆς Βάτου und Joannes Klimakos, von welchen der Symeontext veröffentlicht wird. *Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon translated* hat Wensinck (Leiden 1919. — OXXXVI, 132 S.) vorgelegt und dabei in einleitenden Ausführungen den Nachweis wesentlich mystischer Orientierung des Syrers, seines Zusammenhangs mit dem Neuplatonismus bzw. mit hellenistischer Mysterienfrömmigkeit und seiner stärksten Abhängigkeit von al-Ghazālī erbracht. Von Stücken syrisch-arabischer Übersetzungs- und christlich-arabischer Originalliteratur wurden an solchen des Theodoros Abū Qurra, Hunain ibn Ishāq, 'Aḇdišō von Šōḇā, 'Isā ibn Jahjā und Ibn 'Assāl مقالات دینیة قديمة مشاهیر الکتابۃ النصارى من القرن التاسع الى

القرن الثالث عشر (Alte religiöse Abhandlungen einiger christlicher Schriftsteller vom 9. bis 13. Jh. (Beirut 1920. — 149 S.) durch einen Ungenannten in verbessertem Neudruck vorgelegt, die *المحاورة الدينية* (*Controverse entre le Chalife al-Mahdi et Timothée le Grand*) M. XIX 359—374. 408—419 durch Cheikho und *Petits traités apologétiques de Iahîâ ben Adi avec traduction française* (Paris 1920. — 135 S.) durch Périer erstmals ediert. — Hagiographie: Bei Delehayne *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires* (Brüssel 1921. — VIII, 448 S.) wird das Problem der Bewertung der Martyriumsberichte und Martyrerlegenden als historischer Quellen zusammenfassend für Ost und West behandelt. Eine *Συλλογή Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς ἀγιολογίας* von Latyšev (Petersburg 1914. — XXIII, 196 S.) umfaßt im griechischen Original zwei Martyrien der Photeina genannten Samaritanerin des Jo-Evangeliums und je eine neue Textgestalt der Geschichte des hl. Martinianos und des Paulus und der Juliana sowie eine kirchenslavische Übersetzung des zweiten Photeina-Martyriums. Die von demselben ZAP. 8. XII Nr. 2 mit ausführlicher Einleitung zugänglich gemachten *Hagiographica graeca inedita. Непзданные греческие агиографические тексты* (Unedierte griechischen hagiographischen Texte) (Petersburg 1914. — LVI, 152 S.) sind das Martyrium des hl. Charalampios, die Biographie des hl. Leon, Bischofs von Katania, das Martyrium der hll. Manuel, Sabel und Ismael unter Julianos Apostata, das Martyrium und zwei Enkomien des hl. Panteleimon und die Martyrien Papst Stephans I., der hll. Photios und Aniketos, des hl. Myron, des hl. Markellos, Bischofs von Apameia, des hl. Diomedes und des hl. Bassa und ihrer Söhne. Von Loparev wurden eine VVr. XVII 1—124; XVIII 1—147 begonnene umfassende Arbeit über *Византийскія Житія Святыхъ VIII—IX вѣковъ* (Die byzantinischen Heiligenleben des 8. und 9. Jahrhunderts) ebenda XIX 1—151 zu Ende geführt und VO. II 167—176 in zusammenfassender Kürze *Агиографія VIII—IX вѣковъ какъ источникъ Византийской исторіи* (Die Hagiographie des 8.—9. Jahrhunderts als Quelle für die byzantinische Geschichte) gewürdigt. *Византийскія „Царская“ Минея* (Das byzantinische „Kaiserliche“ Menologion) war ZAP. 8. XII Nr. 7 (Petersburg 1915. — 336 S.) Gegenstand einer Publikation von Latyšev. Одна изъ мелькитскихъ версій арабскаго сунакса (Eine von den melchitischen Versionen des arabischen Synaxars), die Křakovskij KhrV. II 389—398 behandelt, liegt in der arabischen Hs. 417 des Katharinenklosters auf dem Sinai vor. *Замѣтки о греческихъ текстахъ Житій святыхъ и Манарьевскихъ* (Bemerkungen über die griechischen Texte der Heiligenleben und die Menologien des Makarij) von Šestakov BV. 1914, Februar, 309—382 beleuchten die Wichtigkeit der slavischen Menologientexte für die Emendation der griechischen. *Mate-*

rialien zum *Studium des armenischen Martyrologiums* von Akinian (Wien 1914. 1920. — VIII, 37, 58 S.) bringen nächst einer Untersuchung über die armenische Überlieferung der Aberkios-Vita an Ausgaben armenischer Texte solche der angeblichen Autobiographie des Dionysios Areiopagites, von Bruchstücken der Martyrien des Proklos und des Hilarios, des Kyrillos und seiner Mutter Anna, des Berichtes über die Martyrer von Lyon nach der Kirchengeschichte des Eusebios, der ältesten armenischen Siebenschläferlegende, der Petrusakten und der Biographien Aφρεms und Ja'qôßs von Serûy. Объ изданіи грузинскихъ агиографическихъ памятниковъ (Über die Edition der georgischen hagiographischen Denkmäler) verbreitete sich Kekelidze BAP. 1915, 925—932, indem er einen Plan für deren systematische Durchführung entwickelte. Die Bedeutung dieses Matérials beleuchtet eine Untersuchung, die JAK. XLIX 75—83 durch Latyšev Жизнь свв. епископовъ Херсонскихъ въ грузинской мнѣѣ (Die Vita der hl. Bischöfe von Cherson im georgischen Menologion) des Xiphilinos im Zusammenhalt mit dem anonymen griechischen und einem slavischen Texte und unter Beigabe einer Übersetzung des von Kekelidze edierten georgischen erfuhr. *Hagiographische Lesefrüchte* von Kurtz BNgJb. II 291—302 beziehen sich auf die von Aufhauser herausgegebene apokalyptische Vision des hl. Georg, das Enkomion des Theodoros Studites auf den hl. Arsenios, die von Papadopoulos-Kerameus Συλλογή Παλαιστινῆς καὶ Σοριακῆς Ἀγιολογίας, I edierten Texte und zwei Reden des Theodoros Daphnopates. An *Leggende Orientali in Agnello Ravennate* hat Lanzoni FR. VIII 318—326 Parallelen zwischen orientälischer und ravennatischer Heiligenlegende aufgezeigt. Im Gegensatz zu diesen eine Mehrzahl oder ganze geschlossene Gruppe von Texten betreffenden Publikationen wurde an einzelnen zunächst von Cheikho M. XIX 903—908 قصة افيقيا الحكيمة وسليمان الحكيم (La légende de la vertueuse Aphigia et du Roi Salomon) aus einer Hs. des 17. Jhs. im Besitze der Beiruter St. Josephs-Universität herausgegeben. Eine äthiopische Darstellung der Abgar-Legende behandelte Haffner *Orientalische Studien, Fritz Hommel gewidmet* (München 1918) II 245 bis 251. Über *Les martyrs de Tavium*, einer Stadt Galatiens, und den griechischen Bericht über ihr Ende unter Antóninus Pius verbreitet sich Delehayе AB. XXXVIII 374—387 ausgehend von ihrer Erwähnung im Martyrologium Hieronymianum. Durch Kekelidze wurde KhrV. IV 246—283 Жизнь Агаангела католикаса Дамаскаго (Die Vita des Katholikos Agathangelos von Damaskus), der nach ihr am 9. Februar 239 das Martyrium erlitten hätte, in georgischem Texte mit Übersetzung ediert. Von Wilmart wurde AB. XXXVIII 240—284 unter dem Ober-titel *Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse* eine wertvolle Heiligenpredigt desselben, *Un discours en l'honneur des saints d'Antioche Berenice, Prodoce*

et Domine, in der lateinischen Übersetzung der Hs. 523 der Stadtbibliothek zu Troyes mit gediegener zusammenfassender Einleitung über den Verfasser bekannt gemacht. *Къ житіямъ сватихъ Оеодора Стратилата и Оеодора Тирона*. (Zu den Viten der hl. Theodoros Stratelates und Theodoros Teron) hat Latyšev ВАР. 1911. 495—500 eine Kollation der Moskauer griechischen Hs. 377 mit dem von Delehaye publizierten Texte geboten. *Der hl. Georg* und das ihm gewidmete posthume Werk Krumbachers waren BBGw.L 281—293 Gegenstand der letzten Arbeit des im Kriege gefallenen Weyh. *Das Enkomion des Theodoros Studites auf den heil. Artemios*, das bisher in den *Acta Sanct. Mens. Junii IV* 617—631 nur unvollständig gedruckt war, hat Nissen BNJb. I 241 bis 261 aus der Münchener griechischen Hs. 336 erstmals vollständig veröffentlicht, zu *Wunder des hl. Artemios cap. 18* ebenda 49 Maas eine Gestaltung, Kritik und Verständnis des Textes fördernden Beitrag erbracht. Ein das einschlägige Material buchender und sich-tender *Prodromus Sylloges vitarum laudationumque sanctorum Constantini M. et Helenae matris eius graece atque slavice novè edendarum* (Jurjev 1915. — 122 S.) wurde auf Grund der von ihm bedeutend vervollständigten Sammlungen des verstorbenen Jernstedt durch Krašennikov bearbeitet. Ausführungen über *Un miracle des SS. Serge et Théodore et la Vie de St. Basile, dans Fauste de Byzance* von Peeters AB. XXXIX 65—88 stellen einen wertvollen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Legende vom Tode Julianus des Abtrünnigen durch die Hand des hl. Merkurios auf Grund griechischer und syrischer Quellen dar. Eine höchst eingehende Untersuchung, der durch ihr ebenda XXXVIII 285—373 *La légende de Saint Jacques de Nisibe* unterzogen wurde, erstreckt sich nach einem Überblick über die Erwähnungen in historischen Texten vor allem auf die Hauptquellen, Theodoretos und den Armenier Faustus, den Einfluß der Legende auf andere syrische hagiographische Stücke und die armenische Version, von der abschließend eine lateinische Übersetzung geboten wird. *مدیم قدیم لملم افرام وضعه القدیس غریغوریوس اسقف نیس (Le Panégyrique de St. Ephrem par St. Grégoire de Nysse)* wurde von Cheikh M. XIX 452—459. 506—516 in der alten arabischen Übersetzung ediert, die am Schlusse der vielleicht auf den Antiochener 'Abdallāh ibn Abū-l-Faḍl zurückgehenden Übersetzung der 'Ασκητικά Αρεμς überliefert ist. Von *The Lausiaca history of Palladius* liegt eine neue englische Übersetzung von Lowther Clarke (London 1920. — XIV, 188 S.) vor. *Studien zu der Biographie des Styliten Symeon des Jüngeren* von Müller (Aschaffenburg 1914. — 66 S.) betreffen das Verwandtschaftsverhältnis der einzelnen Texte und bringen eine Neuausgabe desjenigen des Joannes Petrinus. Von Kekelidze KhrV. II 187—198, edierte Историко-агиографическіе отрывки (Historisch-hagiographische Bruchstücke) ent-

stammen den georgischen Texten dieser und der Biographie des Styliten Daniel. Peeters behandelt AB. XXXIII 52—63 *L'autobiographie de S. Antoine le néomartyr*, wobei dieser georgische Text sich als Fälschung auf Grund der noch nicht die Ich-Form aufweisenden arabischen Passio des damaszenischen Blutzengen des 8. Jhs. erweist, die in Vat. Ar. 115 vorliegt. Johannes von Damaskos als Verfasser beigelegt wird in der Überschrift die KhrV. IV 1—71 von Kekelidze bekannt gemachte *Жизне Петра Новаро мученика Катитолінскаго* (Vita des Neomartyrs Petros von Kapetolion) in Palästina, dessen Tod ins J. 744 fiel. *Арабская версія Житія св. Іоанна Дамаскина* (Die arabische Version der Vita des hl. Johannes Damascenus), die Bacha ediert hat, wurde von Vasiljev (Petersburg 1912. — 22 S.) übersetzt und einleitend mit dem griechischen Texte verglichen. Auf das im J. 1085 von einem Presbyter Michael verfaßte arabische Stück geht durch das Mittelglied einer griechischen Übersetzung des Metropolitens Samuel von Adana die KhrV. III 119—174 durch Kekelidze mit Übersetzung edierte *Грузинская версія арабскаго Житія св. Іоанна Дамаскина* (Georgische Version der arabischen Vita des Johannes Damascenus) zurück. In gleicher Weise wurden von Kekelidze ebenda II 301—3048 *Житіє и подвиги св. Іоанна католикоса Урганскаго* (Leben und Taten des hl. Joannes Katholikos von Orhai) im 8. Jh. bekannt gemacht, wobei im Vordergrund des Interesses dessen Disputation mit einem Juden Phineas am Hofe Hārūn ar-Rašids steht. Von dessen Schwestersohn Basileios verfaßt ist *Die Vita des Theodor, Erzbischofs von Edessa*, auf deren Bedeutung zur Geschichte des melchitischen Kirchentums im Mesopotamien des 9. Jhs. Bonwetsch BNgJb. II 285—291 auf Grund der 1892 erschienenen Ausgabe von Prejalowskij hinweist. Von Latyšev wurde VVr. XXI 1. Abt. 222—254 *Житіє грек. Θεοдора Студита въ мюнхенской рукописи* (Die Vita des ehrw. Theodoros Studites in der Münchener Handschrift) Gr. 467 kollationiert und ebenda 255/304 *Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani No 520* herausgegeben. Vor 879 soll nach ihrem Herausgeber Bees, der Held der *Vie de Saint Théoclète évêque de Lacédémone publiée d'après le manuscrit Nr. 583 de la Bibliothèque Barberine* (Jurjev 1916. — 54 S.) gelebt haben, deren Abfassung vor 1082 durch einen Bischof Theodoros von Lakedaimon veranlaßt wurde. Für *Житіє св. Басидіа Новаро въ русской литературѣ* (Die Vita des hl. Basileios des Jüngeren in der russischen Literatur) ergänzen ZUO. VI (Odessa 1913. — VII, 354, 1019 S.) die Ausgaben des russischen und eines griechischen Textes nach Athosss. eine gründliche Untersuchung Vilinskijs. — Geschichtsschreibung: *Sur le texte grec des Canons d'Eusèbe* handelt Canel MAH. XXXIII 119—168 bezüglich des Stückes über das Ende der jüdischen Höhenpriesterherrschaft und das Auftreten des Herodes, wobei sich

ihm an der armenischen Übersetzung, Kedrenos und Sygkellos bzw. Hieronymus, der Osterchronik und Georgios Monachos zwei gegenüberstehende Gruppen von Textzeugen ergeben. *La légende de la biche merveilleuse chez les auteurs byzantins*, mit der sich Moravesik *Egyptus philologiai közlöny* XXXVIII 280—292. 333—338 beschäftigt, ist die von Sozomenos und Zosimos nach Eunapios, von Prokopios und Jordanes nach Priskos berichtete Mär, daß die Hunnen bei ihrem Einfall in Europa von einer Hirschkuh geführt gewesen seien. *Die Interpolationen in Prokops Anekdoten* hat Rühl RhM. 2. LXIX 284—298 behandelt, während *Procopiana* von Kallenberg ebenda LXXI 246—269. 507 bis 526 sich auf den Sprachgebrauch des Geschichtsschreibers und auf Textkritisches beziehen. Einen Überblick über *Die sprachlichen Interessen Prokops von Cäsarea*, die sich in einer gelegentlichen Berührung fremdsprachlicher, stilistischer, rhetorischer und sprachphilosophischer Fragen offenbaren, hat Schwyzer *Festgabe für Hugo Blümner* (Zürich 1914) 303—327 geboten. Aus einer von Kallenberg BPhW. XXXV 991f. vorgeschlagenen Textemendation von Prokop. VII 40 § 5 ergibt sich, daß *Germanus Justinians Vetter*, nicht *Neffe* war. Emendationen, die Krašeninnikov JMVa. LXVI 443—482 als *Varia LVI—LXI* vorlegte, kommen außer Prokopios vor allem Joannes Malalas zugute. *Хроника Иоанна Малалы въ славянскомъ переводѣ* (Die Chronik des Joannes Malalas in slavischer Übersetzung) wurde durch Istrin in *Sbornik* der Abt. für russische Sprache und Literatur bei der kais. Akademie der Wissenschaft in St. Petersburg XC Nr. 2 für die BB. 11—14 und XCI Nr 2 für die BB. 15—18 ediert. *Новая рукопись Извлечений* (Eine neue Handschrift der Exzerpte) *περί πρέσβων Ῥωμαίων πρὸς ἐθνικοὺς* wurde durch Krašeninnikov VVr. XXI 1. Abt. 45—170 an Cambr. Trin. Coll. O. 3. 23 erschlossen. Kein endgültiges bestimmtes Ergebnis vermochte eine Untersuchung zu zeitigen, der unter eingehender Berücksichtigung der Leipziger Hs. durch Steinman ebenda 15—44 *Вопросъ о личности автора „Исторіи Царей“ Генесія* (Die Frage nach der Person des Autors der „Kaisergeschichte“ des Genesios) erfuhr. Von Stepanov wurde RSLAP. XVII 250/320 *Лѣтописецъ вскорѣ патриарха Никифора въ Новгородской Кормчей* (Das kurzgefaßte Chronikon des Patriarchen Nikephoros in dem Nowgorod'schen Nomokanon) unter Beifügung einer erstmals zwei Moskauer Hss. berücksichtigenden Ausgabe des griechischen Texts behandelt. *Объ историческомъ трудѣ Θεοδора Даφнопата* (Über das historische Werk des Theodoros Daphnopates), die BB. 1—4 des sog. Theophanes Homologetes hat sich Sjuzjumov VO. I 295—302 geäußert. *Къ критикѣ извѣстій Θεοφана о послѣднемъ годѣ правленія Фоки* (Zur Kritik der Nachrichten des Theophanes über die letzten Jahre der Herrschaft des Phokas) zeigte Kulakovskij VVr. XXI 1. Abt. 1—14, daß es sich bei denselben um unzu-

treffende Kombinierung auf die JJ. 608—610 sich verteilender Ereignisse handelt. Дука изъ историковъ Конца Византии (Dukas, einer der Geschichtsschreiber des Ausgangs von Byzanz) ist ebenda 171—221 durch Černousov charakterisiert worden. Prätorius hat ZDMG LXXII 344f. bzw. 345 Zum sogen. Josua Stylites und Zum syrischen Bericht über die Zeit der letzten Sassaniden Erklärung und Textkritik gefördert und Vandenhoff ebenda LXXIV 77—94 Die in der Chronographie des Syrsers Elias bar Šinaja erwähnten Sonnen- und Mondfinsternisse mit größter Sorgfalt verifiziert. An Vat. Ar. 697 vom J. 1329 wurde von Peeters AB. XXXVIII 137—147 Un nouveau manuscrit arabe du récit de la prise de Jérusalem durch die Perser bekannt gemacht und der von ihm edierte und übersetzte Text, der den bisher bekannten gegenüber ausführlicher ist, mit den drei Hss. der georgischen Version zu Jerusalem, Oxford und Tiflis verglichen. Aus einer arabischen Hs. in Diarbekr wurde durch einen Ungenannten M. XIX 24—38 ترجمة يوسف الاول بطريك لكدان. (La vie du Patriarche Chaldéen Joseph I.) publiziert, die bald nach dessen im J. 1707 erfolgten Tode sein Schüler, Bischof Basilios 'Abd al-Aḥad von Amid verfaßte. Грузинская версия Агаангелія и ея значеніе да грузинской исторіографіи (Die georgische Version des Agathangelosbuches und ihre Bedeutung für die georgische Historiographie) war KhrV. IV 155—170 Gegenstand einer Untersuchung von Melixet-Bekov, nach welcher sie nicht unmittelbar das im 9. Jh. entstandene armenische Original, sondern dessen griechische Übersetzung durch Symeon Metaphrastes wiedergibt. Сербская хроника въ латинскомъ переводѣ второй половины XII столѣтія (Die serbische Chronik in lateinischer Übersetzung aus dem 12. Jahrh.), eine für den Zeitraum von 493 bis 1160 wichtige Quelle, wurde von Rovinskij BAP. XX 187—254 untersucht und mit Nachrichten bei Konstantinos Porphyrogennetos verglichen. — Profane Fachwissenschaften: Ein Aufsatz von Gudeman über Die Übersetzung der aristotelischen Poetik, Philologus LXXVI 239—265 tut dar, daß der von Margoliouth (London 1911) edierte arabische Text des Abū Baṣr Mattā auf einen syrischen zurückgeht und diesem eine vorzügliche griechische Majuskelhs. des 5. oder 6. Jhs. in scriptura continua zugrunde lag, deren höchst wertvolle Lesarten gewonnen werden. Aus Beirut Hss. publiziert wurden durch Malouf M. XIX 257—262 رسالة تدبير المنزل لارسطو (Les oeconomica d'Aristote en arabe) und durch Cheikho ebenda XVIII 881—889 gleichfalls in arabischer Übersetzung رسالة دامسطيوس في السياسة (La Politique de Thémistius) bzw. XIX 161—181 كتاب تدبير المنزل اثر قديم (Un traité inédit d'Économie domestique), bei welchem der Name des Verfassers der arabisch wiedergegebenen originalen griechischen Schrift περί οἰκονομίας sich vorerst nicht feststellen ließ. Gleichfalls mit Ausgabe von Texten

begleitet ist die Untersuchung von Adonc über Διονυσίου Θρακίῳ κειῖν и армянские толкователи (Dionysios Thrax und die armenischen Kommentatoren) (Petrograd 1915). Zur *Geschichte der Alchemie und des Mystizismus* bot Reitzenstein NGWG. 1919. 1—37, mit ausgezeichneten Forschungen verbunden, Ausgaben eines zu Anfang unvollständigen διάλογος φιλοσόφων καὶ Κλεοπάτρας, des Anfangs einer damit in der alchemistischen Sylloge eines Theodoros verbunden gewesen Komμειρίου φιλοσόφου διάλεξις πρὸς Κλεοπάτραν, die sich ihm als christliche Neuauflage einer ursprünglich heidnischen Übersetzung aus dem Aramäischen erweist, und eines Theophrastos zugeschriebenen Traktats in byzantinischen jambischen Trimetern. *Studien zu den Kyraniden* von Ganszyniec BNJb. I, 353—367; II 56—65. 445—452 betreffen Textgeschichtliches, wobei der Titel sehr ansprechend aus einer koptischen Wiedergabe von Στῆλαι erklärt wird, das Verhältnis zum Physiologos und die in dem Korpus versteckten Bruchstücke einer der neuplatonischen verwandten Hymnendichtung. Zur mittellgriechischen medizinischen Literatur sind zu verzeichnen eine Dissertation von Held über *Nicolaus Salernitanus und Nikolaos Myropus* (Leipzig 1916. — 46 S.) und je eine solche von Köhler, in welcher *Der medizinische Inhalt der Briefe des Theophylaktos von Bulgarien* gehoben, bzw. von Czarnecki, durch welche *Ein Aderlaßtraktat angeblich des Roger von Salerno samt einem lateinischen und einem griechischen Texte zur „Phlebotomia Hippocratis* bekannt gemacht wird (Leipzig 1918. — 26 S. Ebenda 1919. — 32 S.). Ласкаръ Кананъ византийскій путешественникъ XV в. по Сѣверной Европѣ и въ Исландію (Laskaris Kananos, ein byzantinischer Reisender des 15. Jahrhunderts im nördlichen Europa und nach Island) ist Gegenstand von Ausführungen Vasiljevs in einem *Sbornik* der Histor.-philol. Gesellschaft in Charkov zu Ehren von V. Buzeskul (Charkov 1914) 397—402. Lateinische Schriften unter dem Namen eines angeblichen *Nimrod the astronomer* gehen, wie Haskins *The Romanic Review* V. 207—212 wahrscheinlich macht, vielleicht auf syrische Vorlagen zurück. Eine verdiente Monographie sah sich an *Yahia Ben Adî* durch Périer *Un Philosophe arabe Chrétien du X^e Siècle* (Paris 1920. — 228 S.) gewidmet. Endlich hat, nachdem noch eben unter dem Titel *Zar'a Jacob. Ein einsamer Denker in Abessinien* Littmann (Berlin 1916. — XI, 44 S.) eine vorzügliche Verdeutschung des von ihm edierten merkwürdigen äthiopischen Textes geboten hatte, eine Untersuchung Conti Rossinis über *Lo hatatâ Zar'a Ya'qob e il padre Giusto da Urbino* RAL. 5. XXIX 213 ff. die überraschende Erkenntnis gebracht, daß dieser am 30. August 1814 unter dem Namen Jacopo Cartopassi geboren, am 22. November 1856 gestorbene Franziskaner der wirkliche Verfasser der vermeintlichen Schrift eines kühnen abessinischen Philosophen war. — Rhetorische Prosa,

prosaische Unterhaltungsliteratur: Fraglich bleibt das christliche Bekenntnis des Rhetors Nikolaos, dessen Leben und Schriften das 1. Kap. einer Dissertation von Presky *De Nicolai Myrensis et Libanii quae feruntur progymnasmatis* (Warschau 1920. — 54 S.) behandelt. Von zwei Schulkdeklamationen des *Gregorios Kyprios und Libanios* über das Thema *Κρίνονται Ἀθηναῖοι ἀσεβείας ἐπὶ Ποτιδαῖα* wird durch Maas BNJb. I, 48f. diejenige des ökumenischen Patriarchen als von der unter dem Namen des paganen Rhetors überlieferten abhängig erwiesen. *Byzantinisches über Spartakus* findet sich, wie Bees ebenda II 188 zeigt, nur ein einziges Mal bei Michael Psellos. *Die Monodie des Michael Psellos auf den Einsturz der Hagia Sophia* erkannte Würthle (Paderborn 1917. — IV, 108 S.) in einem bei Migne PG. 87, 2839ff. gedruckten Texte. Noch immer mit Bezeichnung des Autors als *St. John Damascene* wurde der Roman von *Barlaam and Joasaph with an English translation* durch Woodward-Mattingly (New York 1915. — XX, 640 S.) neu herausgegeben. Bei Grigorjev *Повѣсть оъ Акырѣ Премудромъ* (Die Erzählung über den weisen Akyrios) (Moskau 1913. — X, 562, 316 S.) wird Untersuchung der Probleme der Ahikar-Sage mit Textedition vereinigt. — Poesie: *Zu Apolinarios von Laodicea* beschäftigt sich Ganszyniec BNJb. I, 375f. mit den vv. 3ff. der *προθεωρία* der unter seinem Namen überlieferten Psalmenübersetzung mit dem Ergebnis, daß das Werk nicht von ihm herrühren könne. Von Batiffol RB. 2 XIII 177—199 behandelte *Oracula hellenica* christlichen Ursprungs in hellenischer Form aus einem unter Kaiser Zenon (474—491) entstandenen Werke *περὶ θεοδοσίας*, die er in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. zur Rechtfertigung der Unterdrückung des heidnischen Kultus fabriziert glaubt, sind bei Lactantius und in einer durch Buresch (*Klaros*) edierten Folge von *Χρησμοὶ τῶν ἐλληνικῶν θεῶν* erhalten. *Das Akrostichon Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρὸς* in den *Oracula Sibyllina* und seine textgeschichtliche Bezeugung behandelte Kurfeß *Sokrates* LXXII 99—105 unter Vorlage einer kritischen Konstituierung und Übersetzung des Textes. *Gregorios von Nyssa und der griechische Ephrem* sind BNJb. I 337 Gegenstand von Bemerkungen, mit denen Maas wie in seiner Besprechung BZ. XXIII 451 gegen die einschlägigen Anschauungen S. Mercatis Stellung nimmt, die Allgeier in einer Besprechung BNJb. I 189—192 vielmehr sich zueigen machte und durch neue Beobachtungen zu stützen suchte. Auf die Bedürfnisse der höheren Schulen der griechischen Welt eingestellt sind die *Ἐκλογαὶ ἱερῶν ὕμνων τῆς ἐλληνικῆς ἐκκλησίας* von Soteriades (Athen 1915. — ις. 56 S.). Untersuchungen von W. Meyer aus Speyer über *Die Verskunst der Iren in rhythmischen lateinischen Gedichten* NGWG. 1916, 605—144 enthalten 612—616 einen Exkurs auch über die griechische Rhythmik und deren Nachbildung im Anti-

phonar von Bangor. Bei Heisenberg *Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzzeit* (s. oben S. 200) kommen 97—112 *Die Geschichte des Nikolaos Eirenikos* zu den Verlobungsfeierlichkeiten des Kaisers Joannes Doukas Batatzes von Nikaia und der Hohenstaufin Konstanza, Tochter Friedrichs II., zur Veröffentlichung und 112—132 *Die Prokypsisgedichte des Manuel Holobolos* aus der Zeit der ersten Palaiologen zu sorgfältiger Erläuterung. Radermacher hat BNgJb. I 348—352 auf *Politische Verse* in Hss.-Subskriptionen und auf ihren gelegentlichen Zusammenhang mit Resten echter älterer Poesie in Trimetern bezw. ein Vorliegen solcher in ihnen aufmerksam gemacht. Zu *Leon Philosophos und Kallimachos* weist Maas BNgJb. II 302 einen Anklang an den Schluß der *Aitia* des letzteren in einem Epigramm des ersteren nach. Zu einem *Epigramm des Kodex Marcianus Graecus 524* mit der Überschrift *Εἰς τὸν τάφον τῆς Σκληραίνης* hat Bees ebenda II 52 eine Emendation vorgeschlagen. *Una nuova poesia di Teodoro Prodromo in greco volgare* hat Maiuri BZ. XXIII 396—407 ans Licht gezogen und ausführlich kommentiert. Von Hesseling erhielten wir auf Grund aller drei Hss. in Berlin, Oxford und London und unter sorgfältigem Eingehen vor allem auf die Quellen der Dichtung *L'Achilleide, Byzantine publiée avec une introduction, des observations et un index* (Amsterdam 1919. — 149 S.), während in einer Dissertation von Haag (München 1919. — 106 S.) speziell *Die Londoner Version der Byzantinischen Achilleis* ediert und untersucht wurde. Bei Kalitsounakis, *Τὸ περὶ τῆς ξενιτείας ποίημα ἐκ νέου φιλοκρινούμενον* ChrKr. II 187—194 werden neben Untersuchungen über die Komposition des Gedichts das Ergebnis einer Neukollationierung seiner beiden Hss. und zahlreiche Emendationsvorschläge geboten. Eine vorzügliche Sammlung griechischer Volkslieder aus byzantinischer und nachbyzantinischer Zeit stellen die *Ἐκλογαὶ ἀπὸ τραγούδια τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ* von Polites (Athen 1914. — 5. 309 S.) dar. Meist auf Kreta entstandene vulgärgriechische Dichtungen des 16. und 17. Jhs. sind in den *Neograeca* Hammers (Posen 1920. — 31 S.) wenig tiefgehend behandelt. *Διορθωτικὰ εἰς τὰ Κρητικὰ δράματα* des 17. Jhs., die Sathas 1879 herausgab, hat Xanthoudiadès BNgJb. II 66—86 beige-steuert. Aus einem Membrā Aqrems wurde M. XIX 601—606 *محاورة سريانية بين الحاطيئة والشيطان* (*Dialogue entre la pécheresse et le démon traduit du Syriac*) in arabischem Sprachkleide vorgelegt. Eine christlich-arabische Dichtung des 16. Jhs., *مناحة جبرائيل الغلامي* (*Une élégie de Gabriel Heldâ*), wurde ebenda XVIII 250—256 von Manache mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben. Ein das Elend des betreffenden Jahres beklagendes Volkslied kommt bei Malouf *الوجع والغلام والضيع* (*La Syrie dérobée en 1791*) a. a. O. 338—348 zur Veröffentlichung. Eingehend hat Nöldeke ZA. XXXI 1—25 über Charakter

und Eigenart der von Littmann edierten *Tigre-Lieder* gehandelt, in denen allerdings nichts mehr an das ältere christliche, manches schon an das neue mohammedanische Bekenntnis der Tigre-Stämme erinnert.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen, Denkmälerpflege: Durchweg dem Orient angehörende Monumente behandelt Ramsay *The Bearing of recent discovery on the Truth worthiness of the New Testament* (London 1915. — XII, 427 S.) bzw. ein an das Buch des hochverdienten englischen Forschers anknüpfendes Referat über *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes* von Jacquier RB. 2. XIII 239—249. Unter dem Obertitel *Die heilige Stadt der Wüste* hat Kaufmann, zugleich im Namen seines treuen Mitarbeiters Falls redend, *Unsere Entdeckungen, Grabungen und Funde in der altchristlichen Menasstadt weiteren Kreisen in Wort und Bild geschildert* (Kempten o. J. — IX, 218 S. Mit 190 Abb.). Von dem Monumentalwerk, in welchem F. Sarre und E. Herzfeld über ihre *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet* berichtet haben, liegen die abschließenden Bände II und IV (Berlin 1920. — XII, 395 S. 2 Karten bzw. VII, 59 S. 27 Taf.) vor. Ein von Guyer bearbeitetes Kapitel über Rusāfah-Sergiopolis (II 1—45), Abschnitte über die christlichen Kirchen Mosuls (II 289—303), diejenigen von Kerkuk (= Karyā de Bāṣ Selōḫ) (II 329—336) und besonders über die Jakobskirche von Nisibis (II 336 bis 348) erschließen ein reiches christliches Material. Von höchster Wichtigkeit ist namentlich eine Inschrift des Baues in Nisibis, durch welche dessen ältester Kern als ein Baptisterium aus dem J. 399 erwiesen wird. Über die ersten *Pour la conservation de Jérusalem* durch die neue politische Verwaltung des Heiligen Landes ergriffenen Maßnahmen hat Abel RB. 2. XV 530—552 berichtet. *Le mur de Bethlém*, mit dem er sich ebenda 552—555 beschäftigt, ist die von derselben dankenswert rasch beseitigte häßliche Trennungsmauer vor dem trikonchen Teile der Geburtsbasilika, an deren Stelle nun der alten solea des Heiligtums eine befriedigende Gestalt zu geben sein wird. Unter dem Titel *Mont des Oliviers. Ruine de la Grotte de l'Éléona. Tombeau et Mosaïque* beklagt er sodann 555—558 die brutalen Kriegsverwüstungen, welche die Ruinen der konstantinischen Ölbergbasilika erlitten haben, und macht mit einem Loculus-Grabe und dem schönen Mosaikfußboden wohl eines von der jüngeren Melania errichteten Oratoriums bekannt, die im Inneren des benachbarten Karmeliterinnenklosters zutage traten. *L'Église de Gethsémanie*, von welcher vor allem die drei Apsiden der mittelalterlichen Restauration des altchristlichen Baues aufgedeckt wurden, ist RB. 2. XVI 248—252 bzw. XXIX 574—576 Gegenstand zweier Mitteilungen von Vincent, von welchen die zweite den Resten der ursprünglichen Anlage und ihres Fußbodenmosaiks gewidmet ist. *Les familles juives d'el-Hemmam à Tibériade* über die er ebenda XXX

438—442 berichtet, haben zwischen den Überbleibseln eines jüdischen Baues auch unverkennbar christliche Spuren zutage gefördert. *Une chapelle byzantine à Beit el Djemal* und die kümmerlichen Reste der Stiftungsinschrift ihres Mosaikfußbodens beschäftigen Abel a. a. O. XVI 244—248. Die in *El-Aoudjah* während des Krieges von deutscher Seite festgestellten, aber leider zerstörten Kirchenruinen bespricht er XVII 107—113 mit starker, indessen nicht schlechthin unbegründeter Bitterkeit. Die bedeutendste derselben, diejenigen einer Klosterbasilika, erfahren eine Publikation in dem *Sinai* betitelten *Heft 1* der *Wissenschaftlichen Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos* von Wiegand (Berlin-Leipzig 1920. — 145 S. 8 Taf.). Die glänzende Veröffentlichung, die eine eingehendere Besprechung zu erfahren haben wird, bringt noch umfangreicheres Fundematerial frühchristlicher Architektur aus Steita und 'Abde und eine Aufnahme des Aaron-Grabes auf dem Berge Hôr, wo das heutige mohammedanische Heiligtum die Reste eines christlichen Zentralbaues umschließt. اثر قديم للملك يوستينيان في بيروت (*Un édifice construit par Justinien à Beyrouth*) wird von Cheikho M. XIX 329—332 signalisiert, wobei es sich neben anderen Spuren vor allem um das Bruchstück einer Bauinschrift handelt. Über den im allgemeinen seitens der deutsch-türkischen Heeresleitung geübten *Denkmalschutz in Syrien* berichtet Wiegand Kl. XV 222—225. Unter dem Titel *Alt-Konstantinopel* haben Diez und Glück 110 photographische *Aufnahmen der Stadt und ihrer Bau- und Kunstdenkmäler mit alten Plänen* (München 1920. — 34 Taf. 24 S. Text) mit einer geschichtlichen Einleitung, einer Beschreibung der Stadt und ihrer Kultur und kunstgeschichtlichen Einzelerläuterungen ausgestattet. *Les travaux du Service archéologique de l'armée d'Orient à l'arc de triomphe „de Galère“ et à l'église Saint-Georges de Salonique* hat Hébrard BCH. XLIV zum Gegenstande eines Berichtes gemacht; der ausführlich auf die fragliche Rundkirche, ihre Geschichte, Ausstattung, Mosaiken und Apsisgemälde und die byzantinischen Gräber in ihr eingeht. *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha* wurden durch Netzhammer (Bukarest 1918. — 223 S.) unter Vorausschickung eines Überblicks über die Geschichte des Christentums in der Metropole Tomis bis zum Justinianischen Zeitalter zusammenfassend behandelt. Es sind Mauerreste, Grabkammern und Inschriften von Tomis selbst, ein Taufbassin und Inschriften von Axiopolis, Reste von Bauten, Kleinkunst- und epigraphische Funde des flachen Landes und der Meeresküste und die Ruinen der Basilikenstadt Tropaeum. *Auf den Trümmern Stobis* bewegen sich ebenso reich als schön illustrierte *Beiträge zur Geschichte und Geographie Altmazedoniens* von Hald (Stuttgart 1917. — 68 S.), die an Christlichem vor allem die Aufnahme einer Säulenbasilika von Palikura bringen. — Archäologie und Kunstgeschichte:

Ein *Grundriß der christlichen Archäologie* (München 1919. — VIII, 159 S.) hat den Altmeister V. Schultze zum Verfasser. In knapper Zusammenfassung wurde *Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst* durch Achelis (Leipzig 1919. — 47 S. 5 Taf.) dargestellt. Neben seine Arbeit tritt eine nächstverwandte an einem die *Frühchristliche Kunst* behandelnden *Leitfaden ihrer Entwicklung* (München 1920. — 56 S.), in dem v. Sybel leider stark romzentrisch eingestellt bleibt. Bei Bréhier *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours* (Paris 1918. — 456 S.) wird als dritte Periode der Entwicklung die christlich-orientalische Kunst des 6. bis 15. Jhs. behandelt, wobei zwei Strömungen, eine an den Hellenismus anknüpfende idealistische und eine volkstümliche, vom Mönchtum gepflegte realistisch-historische, unterschieden werden. Über *Die altchristliche Kunst Roms und des Orients* handelt Wilpert ZKT. XLV 337—369 von seinem romzentrischen Standpunkte aus in spezieller Bekämpfung von Wulff. Ein *Rückblick auf die Entwicklung der altchristlichen Kunst*, den Wulff selbst BNJb. 2, 112—149. 344—378 anstellt, erfüllt den angestrebten Zweck einer vertiefenden Rechtfertigung seiner Darstellung im Handbuch der Kunstwissenschaft. *Persischer Hellenismus in christlicher Zierkunst* wird RKw. XLI 125—140 in polemischer Auseinandersetzung mit Guyer von Strzygowski behandelt, wozu ein *Anhang* 140—148 von Glück beige-steuert wurde. Die *Alt-Russische Kunst* des 11. bis 17. Jhs., die im 14. ihren Höhepunkt erreichte, hat durch Halle (Berlin o. J. — [= 1920]. 24, 48 S. = *Orbis Pictus* Bd. 2), eine mit vorzüglichem Illustrationsmaterial ausgestattete kurze Skizzierung ihres Entwicklungsganges erfahren. — Architektur: Jeffery verdanken wir *A brief description of the Holy Sepulchre Jerusalem and other Christian churches in the Holy City* (Cambridge 1919. — 245 S.). *La chapelle médiévale „du Repos“*, die in der mittelalterlichen Stadtbeschreibung „La citez de Jherusalem“ bezeugt wird, ist identisch mit einer Kapelle im Inneren der Gallerie eines Minarets im Norden des Harām es-Serif, die samt ihren hochinteressanten Kapitellen mit figürlichem Schmuck gleich der schmucklosen sog. Dornenkrönungskapelle in der dort gelegenen bisherigen türkischen Kaserne durch Vincent RB. 2. XVII 75—90 eingehend beschrieben und erörtert wird. *Beiträge zur vergleichenden Kunstforschung, herausgegeben vom Kunsthistorischen Institut der Universität Wien* (Lehrkanzel Strzygowski) eröffnete als *Heft 1* eine Arbeit von Glück über *Das Hebdomon von Konstantinopel und seine Reste in Makriköi* (Wien 1920. — 84 S. 11 Taf.), die Beherrschung des literarischen Quellenmaterials mit einer gediegenen stilkritischen Untersuchung der erhaltenen Reste der ausgedehnten Denkmälergruppe verbindet. — Malerei: Herzog Johann Georg zu Sachsen handelt HpB. CLXVIII 76—90. 154—167 zusammenfassend über *Malerei und*

Ikongraphie im christlichen Orient, indem er nach Ländern geordnet über den Bestand an Denkmälern der Wandmalerei und des monumentalen Mosaiks orientiert, kürzer über Ikonen- und Miniaturenmalerei sich faßt und schließlich einen Überblick über ikonographische Themen gibt, aus dem besonders die Bemerkungen über verschiedene Madonnentypen hervorzuheben sind. Berstl erörtert (Bonn-Leipzig 1920. — 119 S. 32 Taf.) *Das Raumproblem in der altchristlichen Malerei*, das sich ihm in der Vergewaltigung des antiken Körper-raumes durch die von Iran eindringende dekorative Fläche zuspitzt. *Eucharistische Male-reien der Katakomben Karmûz in Alexandrien* betreffend bietet Wilpert EgDW 273—282 unter Datierung erst ins 5. oder 6. Jh. eine Richtigstellung von Einzelheiten der Kopie K. Wischers. Bei der lebhaften, von geschichtlichen Erinnerungen durchtränkten Schilderung eines Ausfluges *Durch die Libysche Wüste zur Großen Oase*, die ebenda 283 bis 322 (mit 4 Taf.) Karge entwirft, stehen die bekannten Coemeterialbauten und deren im Sinne Wulffs behandelter Freskenschmuck im Vordergrund. Dölger wendet sich in Ausführungen über *Die IXΘΥΣ-Formel in einem griechischen Papyrus des Jahres 571 und das Apsis-Mosaik von S. Apollinare Nuovo zu Ravenna* BNJb. I, 40—47 mit berechtigter Schärfe gegen Wilperts Zurückführung des tatsächlich in der östlichen Kunstwelt des 6. Jahrhunderts wurzelnden Werkes auf ein postulierte lateranensisches Vorbild. Von Ficker wird ebenda II 319—328 höchst ansprechend *Der Bildschmuck des Baptisterium Ursianum in Ravenna* auf seinen Zusammenhang mit der Tauf liturgie untersucht, wobei neben dem römischen Taufwasserweihegebet, Ambrosius „de mysteriis“ und Ps.-Ambrosius „de sacramentis“ die ambrosianische Liturgie und an östlichem Material die mystagogischen Katechesen des Kyrillos herangezogen werden. Herzog Johann Georg zu Sachsen beschreibt a. a. O. 154—156 *Die Fresken im Narthex der Kirche des Klosters Mendeli (Penteli) in Attika*, die etwa um 1650 entstanden und bei mehrfacher interessanter ikonographischer Eigenart auch schon abendländische Einflüsse verraten. Ausgehend vom Codex Rossanensis beleuchtet Baumstark EgDW 233—252 das Verhältnis von *Bild und Liturgie in antiochenischem Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts*, wobei sich ihm zwingende liturgiegeschichtliche Gründe für die Annahme antiochenischer Herkunft der Miniaturenhs. und Zusammenhänge ihrer Prophetenbilder mit der ATlichen Perikopenordnung Antiocheias ergeben. Durch Buberl wurden (Wien 1917. — 27 S. 32 Taf. = Denkschr. WAW. Phil.-hist. Kl. LX. Nr. 2) *Die Miniaturenhand-schriften der Nationalbibliothek in Athen* beschrieben, von denen 4 dem ersten, 27 dem zweiten Jahrtausend entstammen und mehrere in ihrem Buchschmuck süditalienische Herkunft verraten. Durch Sauer wird BNJb. II 428—441 erstmals *Der illustrierte griechische Physiologus*

der *Ambrosiana* wohl des 13. Jhs. bekannt gemacht, dessen Zeichnungen bei denkbar geringstem künstlerischem Wert ikonographisch von erheblicher Bedeutung sind, da sie dem durch Strzygowski publizierten Exemplare von Smyrna gegenüber einen vollständigeren Zyklus darstellen. Kaufmann veröffentlicht *EgDW.* 323—328 (1 Taf.) eine wohl aus der zweiten Hälfte des 17. Jhs. stammende *Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders aus der altkoptischen Kirche von Der Mâri Mina in Kairo* und deutet sie auf eine Verherrlichung des Heiligen als Bestrafer des Meineids und Wiederbringer verlorener Gegenstände. — Plastik: An *Rebords de bassins chrétiens ornés de reliefs* hat Michon *RB.* 2. XII 484—540. XIII 121—170 ein aus Dalmatien, Griechenland, Kleinasien, Cypern und Ägypten stammendes höchst interessantes Material mit Darstellung aus dem Kreise der frühchristlichen Coemeterialmalerei und Sarkophagskulptur vorgeführt, das nach ihm von Platten herstammte, die geweihtes Wasser enthalten hätten, und dem vorbyzantinischen syrischen Kunstkreise zuzuweisen wäre. Als *Πλάξ τραπέζης χριστιανική* war eines der von ihm berücksichtigten Stücke durch Xyngopoulos *EA.* 1914. 70—80 veröffentlicht worden, eine Veröffentlichung, die ihr Urheber ebenda 260—264 durch *Προσθήκαι καὶ ἐπανορθώσεις εἰς τὰ περὶ πλακὸς τραπέζης χριστιανικῆς* ergänzt hatte. Ein Christusrelief und altchristliche Kapitelle in Moesien hat Strzygowski *BNGJb.* I 17—34 als Belege für die Blüte altchristlichen Kirchenbaues auf dem Boden des heutigen Bulgariens behandelt. *Auferstehung Christi oder Kreuzigung auf altchristlichen Sarkophagen?* fragt sich Becker ebenda 151—157 mit Bezug auf die bekannte Mittelfelddarstellung letzterer, wobei er gegen Achelis die traditionelle Deutung auf die Auferstehung — u. A. unter Heranziehung des Petrus-evangeliums — verteidigt. Für diese *Die Auferstehung Christi auf altchristlichen Sarkophagen* erkennende Anschauung gewinnt sodann a. a. O. 376f. unter Beiziehung der „Schatzhöhle“ Stocks eine neue Stütze an einer koptischen Kyrilloshomilie. Keinen einigermaßen berechtigten Schluß auf ihre Provenienz gestattet *Die altchristliche Hirtenstatuette aus Catania* die Becker ebenda II 379—388 *Mit einem Anhang: Zum Katalog der Hirtenstatuetten* publiziert, der eine Vermehrung um Exemplare in Petersburg und Athen erfährt. *Ein Reliefbild des Heiligen Artemios in Konstantinopel* mit dem ebenda I 381—384 Lehmann bekannt machte, bildet einen interessanten Beleg für Wiederverwendung und Überarbeitung eines antiken Reliefs. Über *Altchristliche Frauenvotivstatuetten aus der Menasstadt und ihre paganen Vorbilder* handelt Kaufmann ebenda II 303—310 mit Seitenblick auf jüngere verwandte Fundstücke aus dem Fajjûm. — Kunstgewerbe: Nähere Besprechung wird die ausgezeichnete Vorführung finden, die durch Dennison *A Gold Treasure of the Late Roman Period* (New York 1918. — *University*

of *Michigan Studies, Humanistic Series* XII 85—173) erfahren hat, dessen einzelne Stücke heute nach Wien, Paris und in die Sammlungen Morgan, Freer, Burs und v. Gans zerstreut sind. *Der Schatz von Taprain law in Edinburgh* über den Strzygowski BNgJb. I 368f. eine kurze vorläufige Nachricht bringt, soll nach ihm zwar nichts mit Konstantinopel zu tun haben, aber doch zu gutem Teil aus dem asiatischen Osten stammen und von den Goten mitgebracht worden sein können. *The Plate with seven Loaves and two Fishes on the Great Chalice of Antioch* wird durch Eisen AJA. XXI 77—79 besprochen. *A Note on the Great Chalice of Antioch* wurde ebenda 81f. von Montgomery beigezeichnet, speziell *The Date of the Chalice of Antioch* durch Eisen ebenda 169 bis 186 neu untersucht. *The oblong Caskets of the Byzantine Period* sollen nach Darlegungen von Nyc AJA. XXIII 401—412 trotz ihrer klassischen Motive nach dem Bildersturme im Orient gefertigt sein. Durch Pagenstecher wurde ARw. XIX 424—433 *Ein koptischer Reliquienüberzug mit Madonnendarstellung* etwa des 9. Jhs. aus dem Museum vaterländischer Altertümer in Stuttgart ans Licht gezogen, der auf feinem Leinen in Stickerei mit arabischen Beischriften Kreuz, thronende Muttergottes mit Kind, Engel und Reiterheilige bringt. *Ein frühchristlicher Agapentisch aus Konstanz* mit interessanter inschriftlicher Widmung an — wohl einen Martyrer — Timotheos ist BNgJb. II 150—153 durch Berliner bekannt gemacht und besprochen worden. *Über Altartafeln im koptischen und in den übrigen Riten des Orients* handelt Rücker EgDW. 209—221 (2 Taf.), wobei von diesen dem abendländischen altare portatile entsprechenden Erscheinungen die hufeisenförmigen steinernen Exemplare der Kopten auf dem Umwege über die christlichen Totenmahle auf die altägyptische Opferplatte zurückgeführt werden. — Ikonographie: *Le sanctuaire juif d'Ain-Douq*, über dessen den Dominikanern von St. Étienne überlassene weitere Erforschung Vincent RB. XXX 442f. zu berichten begonnen hat, gewinnt für die Urgeschichte des Bilderkreises altchristlicher Gräberkunst dadurch eine ungeahnte Bedeutung, daß hier im Mosaikfußboden einer Synagoge etwa des 3. Jhs. eine Darstellung Daniels in der Löwengrube erscheint. Der algerische Danielkamm und der Berliner Danielstoff sehen BNgJb. II 413—427 ihre Behandlung durch Strzygowski einer Nachprüfung von Stuhlfauth unterzogen, nach der auf dem letzteren eine Darstellung Nebukadnezars gegeben, auf dem ersteren Habakuk als vom Engel geleitet und folgerichtig Daniel nicht in der Bildmitte, auf der anderen Seite aber das Verhör des Herrn vor Pilatus gegeben war. *Die ältesten Christusbilder* hat Sauer (Berlin o. J. — 8 S. 13 Taf.), von einem knappen, feinsinnigen Text begleitet, in einer glücklichen Auswahl zusammengestellt, die mit den Mosaiken von Ravenna, der Berliner Elfenbeinpyxis und den Evangelienfragmenten von Sinope

auch aus der östlichen Kunstsphäre schöpft. Das *Ξύλον ζωῆς* der Monzeser Ampullen und der Dekoration eines Arkosols des 4. Jhs. in S. Callisto erklärt v. Sybel ZNtW. XIX 85—91 unter richtiger Erkenntnis der vorbildlichen Bedeutung, den der Schmuck der Konstantinischen Bauten in Jerusalem für Rom gehabt habe, aus der Vorstellung, daß das tote Marterholz Blätter neuen Lebens treibe. Zu *Ξύλον ζωῆς* trägt derselbe a. a. O. XX 93 nach Mitteilung von K. Goetz (Basel) Beispiele einer auch literarischen Spiegelung dieser Vorstellung nach. Ausführungen über *Bellerophon und der Reiterheilige* von Poglayen-Neuwall BNgJb. I 338—342 leiten den Typus des letzteren aus der hellenistischen Kunst ab wenn auch auf dem Umwege über die stark von dieser beeinflussten sassanidische einschlägiger Felsenreliefs. Dagegen weist v. Wesendonk *Die Herkunft des christlichen Reiterheiligen* betreffend OLz. XXIII 260 auf Indras Besiegung des Drachen und auf Reiterdarstellungen in Syrien und China hin. *Die Magierminiaturen des Cod. Med. Pal. 397, die literarische Überlieferung und der „Orientalische Typus“ der Magieranbetung* nach der Klassifizierung Kehrs werden BNgJb. II 329—343 durch Stocks sehr anregend behandelt, wobei einleitend auch der Charakter des Gesamtzyklus der Federzeichnungen jener Hs. berührt und auf die engen Beziehungen ihres arabischen Textes zu dem von Budge edierten syrischen Marienleben hingewiesen wird. — Epigraphik: Von Thomsen werden mit allgemeinen Vorbemerkungen und einer einleitenden Geschichte der einschlägigen Forschung seit der Mitte des 15. Jhs. *Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung gesammelt und erläutert*, eine wertvolle, vorzugsweise christliche Stücke umfassende Arbeit, deren Anfang ZDPV. XLIII 138—158 vorliegt. Eine *Rectification* von A<bel> macht RB. 2. XI 625f. darauf aufmerksam, daß nach Quaresmius die Sibylle der Mosaiken in Bethlehem als Spruch das von Augustinus de civitate Dei XVIII 23 zitierte Vaticinium trug. *La mosaïque de Chelal en Palestine*, das sehr schöne Fußbodenmosaik einer Grabkapelle, über das Lagrange RB. 2. XIV 569—572 berichtet, trägt eine Stiftungsinschrift vom J. 560/1, die ebenda XV 595f. mit einer zweiten Inschrift vom gleichen Orte nach Munier in verbessertem Text vorgelegt wird. Eine von Lagrange RB. 2. XIV 572f. veröffentlichte *Inscription du Khan Younès* ist eine dem hl. Georg gewidmete Votivinschrift eines Hilarion. Des weiteren werden von Abel a. a. O. XVII 113—126 in einer Mitteilung über *Épigraphie du Sud palestinien* Inschriften und Bruchstücke solcher vorgelegt, die während des Krieges von deutscher Seite gerettet worden und in das Museum der 'Dormitio gekommen waren, XVII 260—265 *Le fragment VIII de l'édit byzantin de Bersabée* und seine Ergänzung zum Gegenstande einer sorgfältigen Studie gemacht und XVIII 259f.

Notes d'Épigraphie beige-steuert, welche die Ergänzung einer christlichen Grabinschrift aus Beersaba betreffen. In einer vorzüglichen Gesamtpublikation hat Alt *Die griechischen Inschriften der Palaestina tertia westlich der Araba* vereinigt (Berlin-Leipzig 1921. — 62 S. = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos. Heft 2*). Zu der „Ammonier“-Inschrift der großen Oase in der libyschen Wüste hat sich Jacoby BNgJb. I 148—150 in überzeugender Weise nachdrücklich gegen irgendwelche Beziehung auf pagane Vorstellungen oder dogmatische und koptische Eigentümlichkeiten ausgesprochen. Einzelne christliche Stücke in griechischer Sprache finden sich unter den MFO. VII 1—22 von de Jeraphnion publizierten und kommentierten *Inscriptions de Cappadoce et du Pont*, bezüglich deren die *Additions et Corrections* desselben ebenda 395f. zu vergleichen sind. *Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus-Christ gravé sur une porte de ville à Philippes Macédoine*, den Picard BCH. XLIV 41—69 veröffentlicht und besprochen hat, stellt, der Zeit zwischen Eusebios und der Mitte des 5. Jhs. entstammend, das älteste der bekannt gewordenen epigraphischen Exemplare dar. Eine Sammlung von 18 teilweise nicht uninteressanten *Ἐπιγραφαὶ ἐκ Φθιωτίδων Θεβῶν Θεσσαλίας τῶν πρώτων Χριστιανικῶν αἰώνων* wurde durch Giannopoulos BNgJb. I 386—394 vorgelegt. *Die syrischen Inschriften von Theleda*, die Littmann ZA. XXIX 301—310 edierte, waren bis auf das durch sein Alter wertvollste Stück, die Bauinschrift eines Klosters vom J. 601/2 schon früher durch Pognon veröffentlicht, wurden hier nun aber nach neuen Abklatschen geboten. *Εἰς Θεός* betiteln sich höchst gediegene und anregende *Epigraphische, formengeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* von Peterson (Göttingen 1920. — 47 S.), die neben jener auf frühchristlichen Inschriften des Ostens so häufigen Formel auch andere christlich-griechische Akklamationen wie *Χριστός νικᾷ, ὁ σταυρός νικᾷ, Κύριε ἐλέησον* und ihre auch literarische Verbreitung und Verwendung behandeln. — Sigillographie: *Eine unedierte byzantinische Bleibulle* eines Diakons Theodoros wurde von Papadopoulos BNgJb. II 441 bekannt gemacht.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — *De vocum Graecarum apud poetas Latinos a fine quarti usque ad sexti p. Chr. saeculi finem usu* hat eine Breslauer Dissertation von Eistert (Trebnitz 1913. — VI, 106 S.) mit dem Ergebnis gehandelt, daß den betreffenden Dichtern hinreichende Kenntnis des Griechischen gefehlt habe. Unter dem Obertitel *Scienter nescius, sapienter indoctus* glaubt *Eine Untersuchung zur Lebensgeschichte St. Benedikts* von Albers StMGB. XXXVI 535—543 dem Heiligen Kenntnis des Griechischen zutrauen zu dürfen, die ihn befähigt hätte, Schriften des Basileios im Original zu benützen. *Die Anfänge der griechischen Studien auf den deutschen Universitäten*

verfolgt Pendzig NJb. XXIV 2. 49—62, wobei er zum Zwecke einer Darlegung der Stellung des deutschen Humanismus zu den griechischen Studien bis auf die Verhältnisse des 12. und 13. Jhs. zurückgreift. Matth. Meier hat (Münster 1920. — XV, 160 S. = *Beiträge zur Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters* XI. 2) *Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in quellenmäßiger Darstellung* behandelt; außer Aristoteles und Augustinus erwiesen sich ihm Nemesios und Joannes von Damaskus als Quellen. Zur Textgeschichte der sog. *Logica Nova* der Scholastiker d. h. der Aristotelesübersetzungen des Joannes Argyropulos hat Minges PhJb. XXIX 250—263 einen Beitrag geliefert. Zum Aufsatz H. Stummes „Das Arabische und das Türkische bei Ritter Arnold von Harff“ in der *Windisch-Festschrift* bringt eine Ergänzung von Babinger ZDMG. LXXIII 199 die richtige Erklärung einiger von dem deutschen Ritter gemachter lexikalischer Angaben. Die Frage, *Chi sia l'autore della nuova versione dell' ebraico del codice Veneto Greco VII*, beantwortet Mercati RB. 2. XIII 510—525 mit dem Hinweis auf einen gewissen Simon der seit 1380 in Rom lebte und Lehrer Radulphs de Rivo im Griechischen war. Durch La Parco wurde nicht ohne eine gewisse Übertreibung seiner Bedeutung versucht, den Galenosübersetzer Niccolò da Reggio als *Antesignano del Risorgimento dell' antichità ellenica nel secolo XIV. da Codici delle Biblioteche italiane e straniere e da documenti e stampe rare* zu erweisen (Neapel 1913. — 171 S.). In den Kreis der in Italien lebenden Griechen des 15. und 16. Jhs. führt Kantarowicz-Schulz, *Thomas Diplovatatus, de claris juris consultis. Band I. Lebensgeschichtliche Einleitung. De claris juris consultis Pars Prior* (Berlin-Leipzig 1914. — XXIV, 384 S.). Allerdings handelt es sich bei dem aus Korfu stammenden Begründer der Geschichte der juristischen Literatur (gest. 29. 5. 1541) um einen Mann, der das Griechische so gut als vergessen hatte. Византийские историки и итальянские гуманисты (Die byzantinischen Historiker und die italienischen Humanisten) sind im *Sbornik* zu Ehren von N. Karjejev (Petrograd 1924) 69—82 Gegenstand eines Aufsatzes von Zabugin, der sich mit der Frage nach den im 15. und 16. Jh. in den italienischen Bibliotheken vorhanden gewesenen Werken der ersteren und ihrer Benützung durch die letzteren beschäftigt. Über *Das Vulgärgriechische in Gesners Mithridates*, einem für seine Zeit ein Kompendium der Sprachwissenschaft und Ethnographie darstellenden Werkchen des Züricher Gelehrten, handelt Schwyzer BNgJb. I 172—174 mit Wiederabdruck des betreffenden Abschnitts nach der Erstausgabe vom J. 1555. *Kleine Beiträge zur Kenntnis des deutschen Philhellenismus* von Buk ebenda 395—401 weisen auf das Kuriosum philhellenischer Lokaldichtung hin und erweisen durch Aufzeigung der griechischen Originale „zwei Übersetzungen unter Wilhelm Müllers Griechenliedern“. Als

Schilderer von Land und Leuten hat sich um die Kenntnis nicht zuletzt des Orients *Jakob Philipp Fallmerayer* verdient gemacht, dessen *Schriften und Tagebücher* Feige-Molten *In Auswahl* herausgegeben und eingeleitet haben (2 Bände. München-Leipzig 1913. — XXXVI 309 bzw. 366 S.). *A travers trois siècles* hat Delehaye (Brüssel 1920. — 283 S.) meisterhaft *L'oeuvre des Bollandistes 1615—1915* verfolgt. *Fifty years' Work in the Holy Land* schildert mit Bezug auf den Palestine Exploration Fund *A record and a summary 1865—1915* von Watson (London 1915. — 190 S.). *Après vingt cinq-ans* hat einen Rückblick auf die so ungemein erfolgreiche Tätigkeit der École Biblique der Dominikaner in Jerusalem Lagrange R.B. 2. XI 248—261 geworfen. Neben einen Aufsatz von Karapiperes über *Παλαιστινή και η περί αυτής επιστημονική έρευνα* NS. XV 90—96 treten sodann noch von weiteren Beiträgen zur Geschichte der Palästinaforschung ZDPV. XLIII 43—108 Mitteilungen von Alt *Aus der Kriegsarbeit der deutschen Wissenschaft in Palästina* namentlich auf den Gebieten der Kartographie, Archäologie und Epigraphik und PJB. XIV 1—8; XV 1—4 Berichte von Dalman über *Das Institut* (der deutschen evangelischen Landeskirchen in Jerusalem) *und seine Arbeit* bzw. über die Lage, in welcher sich *Das Institut am Kriegsschlusse* befand. Über *Vergangenheit und Zukunft der Erforschung Vorderasiens* hat Herzfeld NO. IV 313—323, über *Syriens Bedeutung für die deutsche Wissenschaft* Littmann ebenda 408f. sich geäußert. Einen Bericht über die *Studi bizantini* bzw. die Arbeiten der *Filologia bizantina* während des letzten Jahrzehnts bot Festa *Il Conciliatore* I 186—193 bzw. B. XVIII 195—201, einen solchen über *Neuere Arbeiten zur Geschichte der Kreuzzüge* Schnürer HJb. XXXV 843—855, ein *Bulletin papyrologique* für die JJ. 1905—1912 Seymour de Ricci REG. XXII 153—189, eine wertvolle Übersicht über die *Englisch-amerikanische Literatur zum Neuen Testament in den Jahren 1914—1920* Windisch ZNtW. XX 69—90. Von Nachrufen für heimgegangene Gelehrte verdient hier zunächst die warme Würdigung, die durch Lévesque *M. Vigouroux et ses écrits* R.B. 2. XI 183—216 gefunden haben, wegen der Kenntnisse Palästinas und der orientalischen Sprachen Erwähnung, die den am 21. 2. 1915 verstorbenen französischen Bibelforscher auszeichneten. *Le marquis de Vogüé*, der am 8. 11. 1916 im Alter von 87 Jahren geschiedene Nestor der christlich-orientalischen Denkmälerforschung, ist ebenda XIV 5—8 Gegenstand eines entsprechenden Abschiedswortes von Lagrange. *Zum Gedächtnis an Martin Hartmann und Wilhelm A. Neumann* hat Guthe ZDPV. XLIII 66—68, zu Ehren des am 25. 5. 1920 der Wissenschaft entrissenen *Erwin Preuschen* ZNtW. XIX 97—102 Krüger das Wort ergriffen. An Gelehrten der gräco-slavisch-orthodoxen Welt fanden Nekrologe Papa-

dopulos Kerameus durch Loparew VVr. XIV. 3. Abt. 188—212, Prof. Spyridon Bases (gest. 17. 5. a. St. 1912 in Athen) durch Bees ebenda XXI. 3. Abt. 115—117 der Akademiker Fedor Jevgenievič Korš (gest. 16. 2. a. St. 1915 in Moskau) durch Šachmatov BAP. 1915f. 373 bis 400, durch Obnorskij RSLAP. XX 2. I—VIII und durch Gruška JMVa. LXII 4. Abt. 85—131, Stojan Novakovič, Präsident der Belgrader Akademie der Wissenschaften durch Jakovenko VVr. XXI 3. Abt. 239—243, Prof. Alex. Vasiljevič Rystenka (gest. 30. 9. a. St. 1915 in Odessa) durch Istrin JMVa. LX 4. Abt. 51—60 und Sergej Ivanovič Smirnov, Professor der Kirchengeschichte an der Moskauer Geistl. Akademie (gest. 4. 7. a. St. 1916) ebenda LXVIII 4. Abt. 26—33. *Einige Worte über die Erforschung des christlichen Orients* von Herzog Johann Georg zu Sachsen AR. XVI 668 führen unter Hinweis auf ihre Bedeutung über den Mangel an Interesse Klage; dem dieselbe in Deutschland begegnet.

Nachtrag zu S. 236:

Z. 10 von unten statt: „Aus einem Memrā“ lies:

Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt vorzulegen haben sich Euringer und Rücker vereinigt. Ein I. Band (Kempten-München 1919. — XLVII, 305 S. = Bkr. 37) enthält von dem ersteren die Verdeutschung ausgewählter Mēmrā, abgesehen von den antiarianischen „über den Glauben“ und der Dichtung über die Predigt des Jonas in Ninive, fast durchweg von mehr oder minder zweifelhafter Echtheit, einschließlich des nur griechisch und bruchstückweise koptisch überlieferten Stückes über die Verklärung, und der Madrašē gegen Julianos, von dem letzteren eine Übertragung ausgewählter „Nisibenischer Gedichte“. Aus einem einzelnen Memrā — — —

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

(6700)

11. c
82

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B., 148, N. DELHI.
